NIKOLAI BERDIAEV

Sensul creației



HUMANITAS

Lei 590
ISBN 973-28-0351-7

Cînd Berdiaev vorbește despre creație, el nu are în vedere sensul curent, preponderent cultural al termenului... Omul se justifică prin creație pentru că prin creație își manifestă prestigiul „asemănării" cu Dumnezeu. Dumnezeu e, înainte de toate, Creatorul. Și dacă sîntem alcătuiți după modelul său, atunci îi vom semăna cu atît mai mult cu cît vom fi noi înșine mai creatori... Omul nu imită, prin creație, lumea creată, ci o amplifică. De asemenea, el nu-l imită pe Creator, ci îl face prezent, participînd la demiurgia lui. Arta omenească e un act ontologic: adaugă ființei lumii ființă nouă și celor șapte zile ale Facerii o perpetuă zi a opta. A fi om, în chip deplin, e a trăi în extazul celei de-a opta zile, a redeschide mereu ciclul primordial pe care Dumnezeu l-a pecetluit cu odihna Sa.
„Opera" lui Dumnezeu a putut fi coruptă prin păcat. „Operei" omenești îi revine datoria de a restaura, împotriva păcatului, orizontul mîntuirii.

ANDREI PLEȘU

NIKOLAI BERDIAEV

Sensul creaţiei

Încercare de îndreptăţire a omului

Traducerea de
ANCA OROVEANU

Prefaţă, cronologie şi bibliografie de
ANDREI PLEŞU





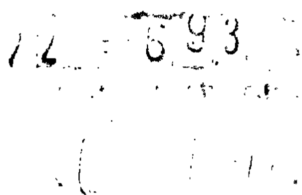
HUMANITAS

Bucureşti, 1992

Coperta colecţiei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Pe copertă

VAZIMIR MALEVICI
Tablou suprematist
cca 1927



Н. А. БЕРДЯЕВ

СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА
ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ
„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ"
МОСКВА, 1989

ISBN 973-28-0351-7

Nikolai Berdiaev: „Un liber cugetător credincios"

Pînă nu demult, diavolul acestui veac a vorbit ruseşte. Ceea ce s-a declanşat, în istoria lumii, odată cu revoluţia din 1917 a fost, pentru sute de milioane de oameni, o coborîre în infern, o abia reversibilă experienţă a desfigurării. Europa de Est, afectată nemijlocit de trauma acestei experienţe, a devenit laboratorul pregătitor al unui Ierusalim răsturnat, în care planificarea a luat locul proniei divine, omul statistic a luat locul sfinţilor, iar poliţia secretă — locul lui Dumnezeu. Într-atît ne-am deprins — intoxicaţi de istoria irespirabilă la care am fost condamnaţi — să vedem în marea putere de la răsărit sursa tuturor relelor, ipostaza supremă a Adversarului, încît ne-am înrăit noi înşine şi am uitat de *cealaltă* Rusie, Rusia aspiraţiilor colosale, a patosului duhovnicesc, a unei inconfundabile, stihiale, creativităţi*. Această Rusie n-a încetat nici o clipă să existe, între propriile ei hotare sau în afara lor. Nu ne rămîne decît să o redescoperim, eliberaţi, în sfîrşit, de distorsiunea conjuncturilor şi de puzderia de resentimente acumulate, inevitabil, în ultimele decenii. Nu e vorba deci, de Rusia mesianismului catastrofal, pe care am cunoscut-o prea bine, nici de Rusia, oarecum exotică, oarecum mondenă, a slavofiliei apusene de pe vremea baletelor ruseşti, ci de Rusia mistică, acea Rusie care, mai cu seamă prin cîţiva mari exilaţi, a provocat şi a întreţinut cea mai vie, mai înnoitoare şi mai consistentă reflexie creştină a secolului nostru. E — pentru a nu pomeni decît vîrfuri — Rusia lui Pavel Florenski şi a

---

* Îmi amintesc de un febril — şi caracteristic — discurs antirusesc al lui Petre Ţuţea: „N-au ce căuta în Europa; nişte asiatici care aspiră inutil la civilizaţie". „Bine dle Ţuţea, dar Dostoievski?" a obiectat cineva. Bătrînul a aruncat, pieziş, o privire nemulţumită şi a decretat scurt: „Era neamţ!" — O încercare disperată de a torpila evidenţele, fie şi printr-un delirant abuz de autoritate...

lui Serghei Bulgakov, Rusia lui Evdokimov și a lui Șestov, Rusia lui Dmitri Merejkovski, a lui Vladimir Losski și a lui Nikolai Alexandrovici Berdiaev. Prin efortul acestor oameni, spiritul slav a restituit, cu o mînă generoasă, lumii ceea ce ideologia slavă îi luase cu cealaltă. Prin ei, discursul rusesc al diavolului e în curs de răscumpărare.

„... un romantic rus de la începutul secolului al XX-lea...“

Între 1890 și 1910, Rusia trece printr-o premonitivă „schimbare la față“. Cei mari au dispărut (Soloviov, ultimul personaj de anvergură al secolului al XIX-lea, moare, simbolic, la 1900, ca unul care pregătise terenul pentru o nouă mentalitate), iar tînăra generație trăiește într-un amestec de dezorientare și speranță, tipic pentru perioadele de tranziție. Atmosfera generală ar putea fi definită drept decadentă, dacă în aer n-ar pluti o juvenilă poftă de a face istorie, de a experimenta totul, de a dinamita tradiționala „stagnare“ rusă, printr-un *furor* fără precedent al creativității. Și timpurile și oamenii sînt contradictorii: mistică pravoslavnică și ocultism, estetism și angajare socială, simbolism și marxism, antiraționalism și pozitivism, anistorism și revoluție — iată antinomiile momentului, întruchipate într-o generație plină, la rîndul ei, de înzestrări antinomice: de la soliditatea filologică a prinților Trubețkoi la eseistica crepusculară — aproape sectantă — a lui Dmitri Merejkovski, de la inclasabilul Rozanov pînă la sistematica de alură patristică a lui Serghei Bulgakov, de la vechi-testamentarul Șestov pînă la agitația profetică a lui Andrei Belîi și, în sfîrșit, de la rafinamentul difuz, amoral, al lui Viaceslav Ivanov pînă la militantismul etic al lui Berdiaev, toate culorile spiritului par prezente în „rețeta“ lumii rusești anterioare evenimentelor din octombrie 1917. Dacă un asemenea spectacol are o notă unificatoare, aceasta nu poate fi decît *romantismul*, iar Berdiaev are dreptate să se recomande, chiar și în anii săi tîrzii, drept „un romantic rus de la începutul secolului al XX-lea“. Romantic va fi apărut destinul lui Berdiaev încă din prima sa tinerețe, cînd aristocratul (provenit din marea nobilime militară) se angaja ferm într-o mișcare revoluționară anti-aristocratică. Pînă și înfățișarea sa era clădită pe un contrast, după cum rezultă din portretul pe care i-l face Pierre Pascal: „Un bărbat de talie supe-

rioară celei mijlocii, perfect alcătuit, cu fruntea amplă, supraînălțată de o ușoară calviție, cu un barbișon ascuțit și o mustață bogată, pe scurt, un chip impunător, încadrat de două aglomerări de păr negru (mai tîrziu grizonat), destul de lung, dat peste cap, și ușor ondulat. Ținuta întotdeauna corectă, chiar îngrijită. Bustul foarte drept. O frumoasă prestanță, un bărbat frumos. Tipul perfect, tot mai greu de întîlnit, al rusului din societatea înaltă. Alături de toate acestea, un tic îngrozitor: din cînd în cînd, la intervale destul de apropiate, deschidea larg gura și scotea, vreme de un minut, o limbă interminabilă." Personajul avea de ce să contrarieze, și nu numai datorită acestui tic. Era impulsiv, autoritar, animat simultan de un fel de rigoare cazonă și de latente înclinații anarhiste. Își recunoștea singur *un côté Stavroguine*, seducător și impenetrabil, provocînd, fără să și-o propună, o stranie atmosferă de emulație. Și-a cenzurat toată viața această dimensiune, nedorind să treacă drept un „inspirat", sau drept un „maestru spiritual"*. Lucrările sale și prezența sa au avut, totuși, un ecou enorm. Olivier Clément își amintește de o mărturisire a părintelui Jean Daniélou: marele teolog recunoștea că dacă nu l-ar fi întîlnit pe Berdiaev și, prin el, cîteva texte patristice esențiale — ale lui Grigorie de Nyssa mai cu seamă — n-ar fi rămas creștin! Iar Henry Corbin, la un colocviu prilejuit de aniversarea a o sută de ani de la nașterea lui Berdiaev, nu ezita să facă o declarație ca aceasta: „Numai datorită unor gînditori religioși ca Nikolai Berdiaev și Alexei Homiakov — care nu erau teologi oficiali — un anumit număr dintre noi, cei din Apus, am devenit conștienți de ceea ce era specific și «de viitor» în creștinismul răsăritean." O asemenea forță de iradiere nu putea veni de la un metafizician de tip academic, de la un contabil de idei. Era nevoie de o personalitate cu totul neconvențională, plină de inițiativă și de curaj. Or, una din calitățile cele mai impozante ale lui Berdiaev este curajul; în problemele spiritului, el poate avea idiosincrazii, dar niciodată prejudecăți: citează autori pe care universitățile îi socotesc suspecți, devine prea personal acolo unde s-ar cere să fie „canonic" și neglijează suveran exigențele filosofiei „de școală". Berdiaev nu e, propriu-zis, un filosof, ci o *natură* filosofică. Nimic sistematic și

* A fost, totuși, solicitat pe această linie, mai ales în lumea anglo-saxonă, ceea ce îl făcea să se simtă în chip istovitor responsabil. Într-o zi, a primit o telegramă din Australia: „Viață imposibilă. Mă sinucid." S-a crezut obligat să răspundă prompt: „Nu vă sinucideți! Urmează scrisoare."

nimic livresc în lucrările sale*. Stilul său e aforistic şi repetitiv, tematica sa are circularitatea unei obsesii. S-a vorbit de „jurnalismul său de factură profetică“ (O. Clément), de „diletantismul“ său (F. Stepun). El însuşi îşi cunoştea carenţa arhitectonică, inconsecvenţele, abuzul de „temperament“. Gîndirea sa nu e rezultatul *elaborării*. Ea se constituie la capătul unor „trăiri“ din categoria iluminării, a revelaţiei. Iată un pasaj definitoriu din *Autobiografie*: „S-a întîmplat vara, la moşie. Stăteam întins pe pat şi, către dimineaţă, întreaga mea fiinţă a fost cutremurată de elan creator: o lumină puternică m-a învăluit. Parcursesem drumul de la oprimarea prin păcat la înălţarea prin creaţie.“ Într-o asemenea stare, foarte rusească de altfel, a fost concepută cartea pe care o prezentăm cititorului român („o carte din perioada *Sturm und Drang* a vieţii mele“ — o va numi, la bătrîneţe, autorul). Pentru a pregăti întîlnirea cu ea, ne propunem, în cele ce urmează, o rapidă inventariere a marilor teze care fac substanţa gîndirii lui Berdiaev.

Eşecul „acestei lumi“ şi libertatea increată

Pentru Berdiaev, lumea *dată*, „lumea aceasta“, e o sub-lume. Aşa cum o experimentăm în imediatul ei, ea nu pare reflexul ordinii divine, ci mai curînd al dezordinii introduse în perimetrul fiinţei prin păcatul originar. E, deci, o lume „acosmică“, fără altă consistenţă decît aceea a unei stricte, înrobitoare, necesităţi. Dacă e să o raportăm la un „creator“, atunci Ahriman e mai uşor de invocat decît Dumnezeu. (Aceasta e latura gnostică a gîndirii lui Berdiaev, semnalată — cu insatisfacţie — de filosofi ca şi de teologi.) Dar dacă „această lume“ e un fenomen degenerescent, o variantă morbidă a ordinii universale, care este lumea „cealaltă“, cosmosul adevărului, polul plus al Fiinţei? Berdiaev acceptă că profesează „un dualism aproape maniheist“. Care e, atunci, celălalt termen al construcţiei sale filosofice? S-ar spune că Dumnezeu. Dar dualismul gînditorului rus se dovedeşte, la acest capitol, cu totul lipsit de radicalitate. Dumnezeu pare să aibă o *autonomie relativă*. Mai exact, El e unic, fără a fi singuratic. Dumnezeu se distribuie şi se regăseşte pe Sine în taina trinităţii Sale, apoi în fiecare fibră a lumii

* „... nu lecturile sînt sursa principală a gîndirii mele.“

creaţie şi, mai ales, în marea Sa operă, care e omul. Pe urmele lui Angelus Silesius şi ale Magistrului Eckhart, Berdiaev socoteşte *relaţia* dintre Dumnezeu şi om ca fiind mai importantă decît pura autarhie divină. Dumnezeu nu poate exista fără om, pentru că „Cel-care-iubeşte nu poate exista fără cel-iubit". Şi dacă Dumnezeu e gîndul cel mai înalt al omului, omul este, la rîndul lui, gîndul cel mai înalt al lui Dumnezeu. Berdiaev nu face nici teologie, nici antropologie, ci *teantropologie*. Discursul lui se topeşte în metabolismul unitar al unui *raport*: raportul dintre Creator şi creatură. Lumea „cealaltă" (superioară) nu e niciodată total transcendentă lumii „acesteia", „tot ce e pămîntesc e ceresc" şi „orice experienţă mistică suspendă, la limită, opoziţia dintre imanent şi transcendent". Cu alte cuvinte, lumea dată e recuperabilă. „Prin dualism eroic către monismul divin" — acesta este traseul pe care pare să şi-l asume Berdiaev. De-a lungul acestui traseu, tensiunea dintre „lumea aceasta" şi o altă lume — mai bună — se estompează, ceea ce însă intră în contradicţie cu critica iniţială a realităţii imanente ca fantomatică şi străină spiritului. Cum poate fi lumea „aceasta" simultan coruptă de demon şi impregnată de Dumnezeu? Berdiaev nu se sfieşte să fie contradictoriu: o recunoaşte fără ezitare, adăugînd că orice conştiinţă religioasă (şi el este o asemenea conştiinţă) e, prin esenţă, antinomică. Asta nu înseamnă că pentru conştiinţa religioasă totul e permis, că ea poate, de pildă, să emită, fără cenzură, judecăţi care se exclud. Dar ea e scutită de ambiţiile unei imobilităţi sistematice, decise să ilustreze pînă la schizofrenie principiul terţului exclus. Există, întotdeauna, o a treia soluţie. Vom vedea care este această soluţie din punctul de vedere al lui Berdiaev. Deocamdată, pentru a completa imaginea sa despre Dumnezeu, trebuie să observăm că nu numai *autonomia* divină e descrisă ca relativă (prin „dependenţa" ei de om), ci şi *supremaţia* divină. Dumnezeu nu e realitatea *ultimă*; ceva îl precede şi, într-un anumit sens, îl determină: *libertatea*. Faţă de libertate, Dumnezeu e o realitate *penultimă*, ca şi Fiinţa în genere. Libertatea aceasta nu e totuna cu libertatea curentă (cea pe care o avem în minte cînd spunem „libertate socială", sau „libertatea voinţei"), ci este *materia primă* a creaţiei (omeneşti şi divine), misterul ei. E o libertate de ordin primordial, anterioară faţă de tot ceea ce este şi, ca atare, supraexistentă, odihnind în abisul (*bezna*) de dincolo de Fiinţă. Liberta-

tea aceasta *meonică* (de la gr. *me on* = non-fiinţă) aminteşte de *Ungrund*-ul lui Jacob Böhme. E „increată“, echivalentă cu neantul din care s-a născut totul, supra-dumnezeiască în acelaşi sens în care, la Böhme, *die Gottheit* e deasupra lui *Gott*.

În asemenea măsură libertatea originară e conceptul suprem al lui Berdiaev, încît putem spune că ceea ce la alţi gînditori este *ontologie*, la el este *eleutherologie*, doctrină a libertăţii. Tradiţia filosofică în care se înscrie acest tip de discurs e, întrucîtva, minoritară. Numai Fichte şi Schelling acordă atît de mult, în exerciţiul lor speculativ, analizei conceptuale a libertăţii, înţeleasă ca un absolut atotjustificator. De asemenea, pentru Heidegger (şi pentru Sartre), libertatea este o determinare ontologică fundamentală a Fiinţării (*Dasein*) şi nu o simplă calitate a sufletului sau a acţiunii omeneşti. „Eleutherologia“ are însă, la Berdiaev, un ton inconfundabil: e vorba, la el, de o *mistică* a libertăţii, de un adevăr care nu are aspectul adevărului obţinut prin reflexie, ci pe acela al adevărului revelat. „Libertatea îmi este înnăscută, e un *a priori* al vieţii mele“ — mărturiseşte filosoful în autobiografia sa. Sîntem confruntaţi, prin urmare, cu un dat nedemonstrabil şi — moralmente — neclasificabil. Libertatea increată e în directă legătură cu misterul răului şi este, în acelaşi timp, singurul temei, singurul suport al înfrîngerii lumii căzute („lumea aceasta“).

Ne-lumească prin definiţie, libertatea nu se manifestă deplin decît la nivelul spiritului. Numai spiritul are intuiţia şi experienţa autentică a libertăţii. În economia Sfintei Treimi, libertatea este expresia Duhului Sfînt. Berdiaev vorbeşte adesea despre *pneumocentrismul* său şi e înclinat să accepte ca plauzibile cele trei mari cicluri ale istoriei propuse de Ioachim de Flora şi reamintite, în secolul al XIX-lea, de Franz von Baader: ciclul Vechiului Testament, dominat de Dumnezeu-Tatăl, care se păstrează mereu în afara lumii, ciclul Noului Testament, al Fiului, în care Dumnezeul-Om coboară în lume şi, în sfîrşit, ciclul Sfîntului Duh, în cuprinsul căruia marea revelaţie e omul, gata să dea răspuns lui Dumnezeu, pe măsura deplinătăţii sale teandrice. Iar răspunsul acesta — care va deveni tema obsesivă, esenţială, a gîndirii lui Berdiaev — e *creativitatea*. Creativitatea e libertate în act, e felul de a fi al libertăţii. În euforia ei eficace trebuie căutată acea „a treia soluţie“ prin care Berdiaev depăşeşte conflictul dintre „mirosul urît al lumii“ (vezi *Autobiografia*) şi vecinătatea ei cu Dumnezeu. Creaţia „este prin

esenţa ei soluţie". Ea singură poate garanta „libertatea faţă de lume", aşezîndu-l pe om mai curînd de partea Creatorului, decît de partea universului creat.

Sensul creaţiei

Cînd Berdiaev vorbeşte despre creaţie, el nu are în vedere sensul curent, preponderent cultural, al termenului. Nu se pune problema, aşadar, de a justifica, printr-o argumentaţie nobilă (dar foarte la îndemînă) sublimitatea creativităţii de tip artistic, chiar dacă această specie a creativităţii ilustrează, în modul cel mai direct, esenţa actului creator. Berdiaev nu defineşte creaţia în maniera emotivă, adolescentină, a unui Camus (*Créer c'est vivre deux fois*), deşi s-au găsit exegeţi (Bodo Zelinsky de pildă) care să perceapă analogii între unul şi altul. Creaţia — aşa cum o înţelege Berdiaev — este *comportamentul uman prin excelenţă*: e adaptarea omului la Dumnezeu, prin emancipare faţă de „lumea aceasta". „Lumea aceasta" provoacă, în genere, locuitorilor ei o reacţie de *acomodare*, adică de supunere. Ea e un conglomerat de „legi", care trebuie cunoscute, acceptate şi, în cel mai bun caz, utilizate în perspectiva unei mai bune integrări în reţeaua realităţii „date". E ceea ce face ştiinţa, care nu e decît o descriere abreviată, economică, a „datului", avînd ca scop orientarea pragmatică, „vital-interesată", în cîmpul lui. Lumea e întruchiparea perfectă a necesităţii, şi toate marile rubrici ale activităţii omeneşti sînt expresia unui efort de *adecvare* la necesitate: ştiinţa, o bună parte a filosofiei (cea care, de la Aristotel pînă la neokantianism şi fenomenologie, vrea să fie „ştiinţifică"), cultura însăşi care, nu o dată, e un mod rafinat de a consimţi lumii. Or, problema este a rezista la presiunea lumii, la rigoarea impersonală a necesităţii. Căci orice spor de adecvare la lume e o sporită inadecvare la Dumnezeu, adică la sfera libertăţii. Omul însă e, prin natura lui, mai aproape de Dumnezeu decît de lume. În raport cu lumea, el nu poate depăşi statutul de *individ*, de fragment absorbit într-un angrenaj străin. Numai în raport cu Dumnezeu omul se realizează ca *persoană*, ca întreg suveran, eliberat de lume. Iar comportamentul optim al eliberării de lume e creativitatea. Creativitatea *cosmicizează* lumea şi *actualizează* libertatea:

ea transcende binomul „aici-dincolo", aducînd cu sine „o altă calitate a existenței", un „aici" fără balastul contingenței și un „dincolo" fără volatilitatea ficțiunii.

Omul se justifică prin creație (și de aceea cartea pe care o prefațăm e o *antropodicee*), pentru că prin creație își manifestă prestigiul „asemănării" cu Dumnezeu. Dumnezeu e, înainte de toate, Creatorul. Și dacă sîntem alcătuiți după modelul său, atunci îi vom semăna cu atît mai mult, cu cît vom fi noi înșine mai creatori. „Dumnezeu — spune Berdiaev — așteaptă actul creator al omului ca pe un răspuns la propriul său act creator." Firește, omul se află, spre deosebire de Dumnezeu, într-o situație tragică: el are de obținut libertatea în contextul limitativ al „acestei lumi", ceea ce echivalează cu a obține zborul prin înfrîngerea apăsării gravitaționale. Creația omenească e „victorie asupra greutății lumii". Creația divină e plutire mai mult decît zbor, e valorificarea optimă a unei maxime libertăți. Pentru a se menține în proximitatea lui Dumnezeu, omul trebuie să-și realizeze cu extremă intensitate teantropia, să-și înțeleagă, în consecință, creativitatea ca pe o *teurgie*, ca pe o faptă în care lucrarea lui se întrepătrunde cu lucrarea lui Dumnezeu. Omul nu imită, prin creație, lumea creată, ci o amplifică. De asemenea, el nu-l imită pe Creator, ci îl face prezent, participînd la demiurgia lui. Arta omenească e un act ontologic: adaugă ființei lumii ființă nouă și celor șapte zile ale Facerii o perpetuă zi a opta. A fi om, în chip deplin, e a trăi în extazul celei de-a opta zile, a redeschide mereu ciclul primordial pe care Dumnezeu l-a pecetluit cu odihna Sa.

„Opera" lui Dumnezeu a putut fi coruptă prin păcat. „Operei" omenești îi revine datoria de a restaura, împotriva păcatului, orizontul mîntuirii. De aceea, actul creator al omului se caracterizează, ca tot ce e omenesc — prin orientarea sa *eshatologică*: el se desfășoară în perspectiva judecății finale, ca un efort constant de a achiziționa pentru fiecare și pentru întreaga specie — *legitimitate*, îndreptățire. Creativitatea e un mod de a aștepta *ofensiv* sfîrșitul veacurilor, un mod de a întîmpina *contributiv* mila lui Dumnezeu.

Tema creației mîntuitoare este foarte aproape de tema *frumuseții* mîntuitoare a lui Dostoievski. Cu precizarea că nu frumusețea epidermică, ornamentală (*krasivost'*) e vizată aici, ci Frumusețea categorială, *ens realissimus* (*krasota*), supraordonată Binelui, care

nu e decît o manifestare a ei. (Se simte, în „estetismul" superior al acestei distincţii, influenţa lui Konstantin Leontiev; monografia pe care Berdiaev i-o va dedica se poate citi ca o continuare la *Sensul creaţiei.*). Deosebirea dintre *krasivost'* şi *krasota* e totuna cu deosebirea dintre desăvîrşirea *finitului* (care e performanţa specifică a artei clasice) şi deschiderea spre infinit (*beskonecinost'*) a tuturor romantismelor. Eroul tipic al transcenderii formelor finite este *geniul.* El reprezintă, alături de *sfînt,* modelul însuşi al creativităţii eliberatoare. „Genialitatea" — spune Berdiaev — „este sfinţenia îndrăznelii." Ea presupune *sacrificiul de sine* drept cale de realizare a unei opere *suprapersonale*; sfinţenia, la rîndul ei, e *prelucrare a sinelui,* orientată către deplinătatea *persoanei.* Puşkin pe de o parte, Serafim de Sarov pe de alta. Cel dintîi temerar şi autodestructiv, cel de-al doilea smerit, mereu în stare de veghe şi de o cuminţenie îngerească. Dar amîndoi la fel de îndreptăţiţi să întruchipeze, la judecata de apoi, *norma* umanităţii, *normalitatea* ei. Amîndoi ilustrează o teză ea însăşi foarte îndrăzneaţă, pe care Berdiaev preferă s-o lase în penumbra subînţelesului: e ceea ce am numi *teandria Duhului Sfînt.* Ni se sugerează, în definitiv, la limita ereziei, că nu numai în Fiul se întîlnesc „cele două naturi" (a lui Dumnezeu şi a omului), ci şi în Duh. În sfera creativităţii, Duhul pare a se defini ca emanînd simultan de la Tatăl şi de la om: o insolită anexă la disputa *Filioque* şi o promisiune de mîntuire, prin *synergia* creaţiei, a întregii umanităţi.

*
* *

Multe din afirmaţiile lui Berdiaev sînt suficient de „neortodoxe" pentru a provoca amendamente de tot soiul. Vom aminti, în treacăt, cîteva, dintre cele formulate de chiar prietenii săi. Serghei Bulgakov, de pildă, socoteşte că discursul lui Berdiaev e prea accentuat *antropocentric.* Excesul de simetrie dintre Dumnezeu şi om riscă să devină idolatrizare a omului. O anumită exaltare luciferică se face simţită ori de cîte ori Berdiaev se referă la ceea ce omul are de revelat lui Dumnezeu şi, în genere, la nevoia de om a lui Dumnezeu. (Trebuie, totuşi, să observăm că texte redactate în acelaşi spirit se găsesc nu numai la Meister Eckhart şi Angelus Silesius, dar şi la Sf. Vasile cel Mare, la Grigorie de Nyssa, sau la

Grigorie Palama.) O altă obiecţiune a lui Bulgakov priveşte rolul atribuit de Berdiaev artei, ca expresie a creativităţii omeneşti. Arta, spune Bulgakov, nu e prin ea însăşi „realizatoare“ şi eliberatoare. Ea e mai curînd „Vechiul Testament al Frumosului“: pregăteşte, anunţă, aşteaptă.

Ca şi Bulgakov, Leon Şestov constată că teandrismul lui Berdiaev tinde să evolueze spre un *antropoteism*. Omul pare înzestrat cu capacităţi care lipsesc lui Dumnezeu, de vreme ce el poate întreprinde ceva decisiv împotriva răului apărut în lume din „neantul“ libertăţii increate, acea libertate asupra căreia Dumnezeu nu are nici o putere. Şi apoi ce este această libertate increată? Nu e cumva o ficţiune? De unde ştie Berdiaev de existenţa ei? El poate invoca, desigur, propria sa experienţă spirituală, precum şi cîteva nume ale teosofiei clasice germane. Dar i se pot indica experienţe şi texte la fel de convingătoare, din care să rezulte contrariul. Şestov îi reproşează, în fine, prietenului său, o prea mare îndatorare faţă de Schelling, apoi stilul său apodictic, imperativ, în contratimp cu principiul însuşi al libertăţii, supraabundenţa răspunsurilor şi insuficienta întîrziere asupra întrebărilor. Berdiaev nu e, pînă la urmă, decît „un filosof al culturii“, preocupat să ridice nivelul conştiinţei umane către idealuri admirabile,dar străine încă de „irealizabilul“ credinţei. Reticenţele lui Şestov sînt previzibile. Şi el, ca şi Berdiaev, era iritat de *sclavia necesităţii* pe care a introdus-o în cultura europeană logica „ateniană“, preluată de scolastică şi de idealismul german. Dar în timp ce Berdiaev opunea necesităţii o libertate definită ca regn al infinitei *posibilităţi,* Şestov, citînd abundent din *Cartea lui Iov* şi din Kierkegaard, propune *imposibilul* ca soluţie. Libertatea adevărată, cea *creată* de Dumnezeu şi preluată de omul evlavios, e libertatea de a crede ceea ce nu e de crezut, libertatea de a accepta „scandalul“ transcenderii oricărei logici, după un model care nu mai e „atenian“, ci „ierusalemic“ (cf. L. Chestov, *Athènes et Jérusalem,* Vrin, Paris, 1938). În realitate, ideile celor doi filosofi sînt mai apropiate decît lasă să se înţeleagă Şestov. Căci a spune că, pentru Dumnezeu şi pentru omul credincios, „nimic nu e cu neputinţă“ e totuna cu a defini libertatea ca „posibilitate infinită“. Doar că Berdiaev pune accentul pe libertatea omului şi percepe oarecare tensiuni între această libertate şi libertatea lui Dumnezeu (etica sa va fi tocmai analiza acestor tensiuni), iar

Șestov pune accentul pe libertatea lui Dumnezeu, pe care nici o instanță omenească, „general-omenească" sau supraomenească nu o poate limita. Cît despre „sursele" — neverificabile — ale afirmațiilor lui Berdiaev („De unde știe el despre libertatea increată?") — nu ne rămîne decît să ne mirăm cît de „rațional", cît de atașat bunului-simț se arată, dintr-o dată, împotriva propriei sale doctrine, Șestov însuși. Berdiaev ar fi știut să-i răspundă. I-ar fi spus că în teritoriul în care se mișcă el, acela al „gnozei" nepozitiviste, „sensul e întotdeauna prealabil căutării", că nu există nimic care să premeargă logic intuiției filosofice, că filosofia *alege* și proclamă, lucrînd cu adevăruri *prime* și *ultime*, nu cu *intervalul* discursiv al „demonstrațiilor". „Demonstrații — spune Berdiaev — nu faci decît adversarilor adevărului pe care îl iubești, nu prietenilor lui." A iubi un adevăr — iată cheia stilisticii și a speculativității lui Berdiaev. Pentru el, „filosoful autentic este un om îndrăgostit". El sondează „taina nupțială a cunoașterii" cu toată fervoarea subiectivității sale, riscînd mai curînd să fie excesiv și dogmatic, în numele unei opțiuni sincere, decît să cadă în rezonabilitatea domestică, filistină, a filosofiei „critice", a cărei „obiectivitate" nu e decît un chip al indiferenței. „Sînt un liber cugetător credincios" — spune despre sine Berdiaev. E pariul unei încercări existențiale eroice: încercarea de a fi, în același timp, independent și angajat, în același timp lucid și îndrăgostit.

Andrei Pleșu

Cronologie*

1874 Nikolai Alexandrovici Berdiaev se naşte la 6/19 martie la Kiev, într-o familie aparţinînd aristocraţiei militare („Părinţii mei făceau parte din elita lumii bune, nu pur şi simplu din nobilime."). Pe linie paternă, de cîteva generaţii Berdiaevii erau ofiţeri de carieră, generali, cavaleri ai Ordinului „Sf. Gheorghe". Bunica dinspre mamă, contesa Mathilde de Choiseul-Gouffier, era franţuzoaică şi catolică. Aşadar, mama lui Nikolai Berdiaev (prinţesă Kudaşeva pînă la căsătorie) era pe jumătate franţuzoaică („...n-a învăţat niciodată să scrie corect ruseşte..."). Bunicul şi străbunica dinspre tată se călugăriseră.

— Citeşte, la 14 ani, Kant (*Critica raţiunii pure*) şi Hegel (*Fenomenologia spiritului*). De asemenea, Voltaire, Schopenhauer, Dostoievski.

— E elev al şcolii de cadeţi din Kiev şi apoi student la Universitatea aceluiaşi oraş, unde se împrieteneşte cu Leon Şestov. Se ocupă de ştiinţe naturale şi drept.

1894 Apropiere de marxism („... în anii '40 numai un idealist şi un romantic puteau conta pe succes; în anii '60, numai un materialist şi un realist; în anii '70, numai un «narodnik» care se jertfea pentru bunăstarea şi eliberarea poporului, iar în anii' 90 — numai un marxist"). Urmează cîţiva ani de tinereţe „revoluţionară", în care face figură de lider. („Această componentă revoluţionară este, înainte de toate, în cazul meu, de natură

* Toate citatele din Berdiaev alese pentru a ilustra această cronologie sînt extrase din lucrarea sa *Cunoaşterea de sine. Încercare de autobiografie filosofică*, scrisă în 1940, cu adaosuri din anii 1940–1947. Am folosit ediţia germană (Darmstadt — Genf, 1953).

spirituală; e o formă de indignare a spiritului, adică a libertăţii şi a inteligenţei, împotriva aservirii faţă de lume şi împotriva stupidităţii ei.")

1898 În urma unui miting de a cărui organizare nu e străin, Berdiaev e acuzat de complot, exmatriculat şi arestat.

1899 Îi apare un prim articol în revista germană *Die Neue Zeit* (editată de Kautsky): „F. A. Lange şi filosofia critică în raporturile ei cu socialismul".
— Lecturi din Nietzsche.

1901 Deportat în nord, la Vologda, împreună cu mai mulţi studenţi social-democraţi. Scrie şi publică prima carte: *Subiectivism şi individualism în filosofia socială. Studiu critic asupra lui N. A. Mihailovski* (ideologul „narodnicilor"). Cartea e — spune Berdiaev — „o încercare de sinteză între critica marxistă şi filosofia idealistă a lui Kant şi, în parte, a lui Fichte. Spre deosebire de alţi marxişti, nu eram deloc hegelian".
— Perioada „marxistă" a lui Berdiaev se apropie de sfîrşit. („Am rămas, pentru tot restul vieţii, cu o anumită sensibilitate faţă de marxism ... Ştiu bine ce e marxismul, pentru că nu-l ştiu din afară, ci dinăuntru, şi îmi provoacă chinuri.")

1903 — Se intensifică preocupările de filosofia religiei. Revine la Kiev. Se mută, apoi, la St. Petersburg. Aderă la „Uniunea pentru eliberare", o mişcare cu activitate foarte intensă înainte de prima revoluţie rusă.
— Călătoreşte în Germania şi Elveţia.

1904 O întîlneşte pe Lydia Truşeva, cu care se căsătoreşte.
— Colaborează la revista *Novîi Puti* (*Calea nouă*), editată de cercul din jurul lui D. Merejkovski.
— Împreună cu S. Bulgakov fondează revista *Voprosî jizni* (*Probleme de viaţă*).
— Contacte esenţiale cu Dmitri Merejkovski („... un scriitor rus care atinsese întru totul înălţimea culturii europene. A fost între primii care a introdus în literatura rusă motive nietzscheene." „În atmosfera salonului lui Merejkovski plutea ceva impersonal, un fel de magie nesănătoasă, asemănătoare,

probabil, cu aceea din cercurile sectante «...»; aceeaşi magie am întîlnit-o mai tîrziu la steinerişti"), V. Rozanov („... unul din cei mai neobişnuiţi şi mai originali oameni din cîţi mi-a fost dat să întîlnesc. Cu adevărat — un unicat. «...» Îl citeam cu entuziasm. Avea un dar literar uimitor, una din cele mai mari înzestrări ale prozei ruseşti «...». Întreaga sa viaţă era învăluită în senzualitate mistică"), Viaceslav Ivanov („... un om universal: poet, filolog riguros, specialist în religia greacă, gînditor, teolog şi teosof, publicist cu preocupări politice «...». Ştia să înalţe tot ce era viu împrejurul lui în sfera poeziei; categoriile etice nu i se puteau aplica decît cu mare efort. Era de toate: conservator şi anarhist, naţionalist şi comunist, în Italia a devenit chiar fascist; era ortodox şi catolic, ocultist şi apărător al bisericii ortodoxe, mistic şi savant pozitivist. Înzestrarea sa era fără de măsură."), A. Belîi („... cea mai caracteristică figură a epocii", reflectînd, rînd pe rînd, într-un iureş haotic, principalele curente ale începutului de veac XX: spirit revoluţionar — e fascinat de Kerenski — ocultism de tip steinerist, simbolism etc.).

1907 Se instalează la Moscova, unde înfiinţează o „Societate filosofico-religioasă".

— Reuneşte într-un volum (*Sub specie aeternitatis*) articole „filosofice, sociale şi literare" din perioada 1900–1906.

— Studiază opera lui Vladimir Soloviov, cea mai puternică figură a filosofiei ruse din secolul al XIX-lea. Citeşte pe slavofili. Se ocupă de gîndirea lui Homiakov (în care apare tema libertăţii ca esenţială pentru creştinism).

— Publică volumul *Noua conştiinţă religioasă şi societatea* („... o carte cu totul imperfectă, în care se exprimau tendinţele mele spre anarhism religios").

— Culegere de articole „asupra psihologiei sociale şi religioase" (*Criza spirituală a inteligheniţiei*).

— Călătorie în Italia, în compania soţiei sale şi a Evgheniei Rapp, cumnata sa, de care îl va lega o strînsă prietenie pînă la sfîrşitul vieţii. Întîlnire decisivă cu arta Renaşterii („un eşec, dar un eşec gigantic").

— Începe să lucreze la *Sensul creaţiei.*

1911 Apare, la Moscova, *Filosofia libertăţii.*

1912 Apare, la aceeaşi editură moscovită, monografia *Alexei Stepanovici Homiakov.*
— Lecturi patristice.

1913 Redactează un articol anticlerical (*Cei care sting Duhul*), calificat de Sf. Sinod drept „blasfemator". Începutul războiului îl scapă de excomunicare.

1916 Apare *Sensul creaţiei. Încercare de îndreptăţire a omului* („Nu cred că această carte e cartea mea cea mai împlinită, dar e cea mai intuitivă; şi în ea şi-a găsit expresia, pentru întîia oară, ceea ce e original în gîndirea mea filosofică.").
— Ia naştere, sub redacţia lui Berdiaev, revista *Puti* (*Calea*).

1917 Revoluţia din Octombrie. Din „Amintirile" Evgheniei Rapp: „În zilele lui octombrie, în timp ce Moscova era asediată de bolşevici, casa noastră se afla pe linia de tragere. Împuşcăturile explodau sub ferestrele noastre. Nikolai Alexandrovici stătea liniştit în camera lui de lucru şi scria un articol." Berdiaev: „Am recunoscut imediat caracterul inevitabil pentru Rusia al traversării unei experienţe bolşevice. Era un episod din destinul interior al poporului rus, dialectica însăşi a existenţei sale." „De la bun început am înţeles corect cretinismul moral al bolşevicilor."

1918 Scrie *Filosofia inegalităţii.* Îi apare, la Moscova, o culegere de articole intitulată *Destinul Rusiei.*

1919 Iniţiază şi prezidează „Academia Liberă de Cultură Spirituală", care va funcţiona pînă în 1922 (anul exilării lui Berdiaev).

1920 Profesor de filosofie şi istorie la Universitatea din Moscova.
— Arestat şi anchetat de serviciile de securitate sovietice (CEKA, ulterior GPU). Ultima dintre anchete are un caracter aparte. Anchetatorul era „un necunoscut în uniformă militară... Blond, cu barbişon firav, cu ochii cenuşii, tulburi şi melancolici; înfăţişarea şi felul lui de a se purta dovedeau politeţe şi o bună educaţie. M-a rugat să iau loc şi mi-a spus: «Mă numesc Dzerjinski»." De faţă mai erau Kamenev şi Menjinski. Berdiaev vorbeşte trei sferturi de oră despre

motivaţia religioasă, filosofică şi morală a anticomunismului său. E ascultat cu atenţie. Dzerjinski, al cărui nume stîrnea deja teroare în întreaga Rusie, face unele comentarii, pune cîteva întrebări şi, în cele din urmă, spune: „Vă eliberez chiar acum, dar nu veţi părăsi Moscova fără aprobare specială." Apoi, către Menjinski: „E tîrziu. La noi, la ora asta, e plin de bandiţi. N-ar putea fi dus dl Berdiaev acasă cu maşina?" Negăsindu-se o maşină disponibilă, prizonierul proaspăt eliberat e condus acasă, cu bagaje cu tot, pe o motocicletă. „V-a plăcut la noi?" — îl întreabă, la plecare, directorul închisorii.

„Dzerjinski mi-a făcut impresia unui om de bună credinţă, absolut convins de ceea ce face. Cred că nu era rău şi poate nici crud prin natura sa. Dar era fanatic. Lăsa impresia unui posedat. Ceva neliniştitor, straniu, se percepea în fiinţa lui «...» Cîndva, voise să devină călugăr catolic, dar îşi transferase întreaga credinţă fanatică asupra comunismului..."

1922, septembrie N. A. Berdiaev este exilat, din motive ideologice, împreună cu încă douăzeci şi cinci de intelectuali (însoţiţi de familii). Se stabileşte la Berlin (1922–1924). Îi cunoaşte pe Max Scheler şi H. von Keyserling. Publică *Filosofia lui Dostoievski, Sensul istoriei* şi *Filosofia inegalităţii*, scrise încă din Rusia.

— Întemeiază, la Berlin, o „Academie Rusă de Filosofie Religioasă", replică, în exil, a celei de la Moscova. Inaugurează activitatea noii academii cu o conferinţă pe tema „Sensul religios al revoluţiei ruse".

— Scrie *Un nou Ev Mediu*; cartea va avea (după publicarea ei la Paris, în 1927), un succes răsunător şi îi va aduce notorietate europeană. Berdiaev va fi contrariat de acest succes. („Nu-mi place cînd, în străinătate, sînt privit în primul rînd ca autor al «noului Ev Mediu». Am scris cărţi mai importante.") E, totuşi, prima dintre lucrările de filosofie a istoriei ale lui Berdiaev în care se exprimă acel sentiment „catastrofic" al timpului, atît de caracteristic pentru gîndirea sa: ne aflăm la un sfîrşit de ciclu istoric (sfîrşitul Renaşterii, adică al unei epoci care a pierdut toate achiziţiile spirituale ale Evului Mediu) şi

nu ne vom salva dacă nu vom şti să redeschidem „un nou Ev Mediu", o „noapte" fecundă, în care raţionalismul renascentist să fie depăşit.

1924 N. A. Berdiaev părăseşte Berlinul şi se instalează la Clamart, lîngă Paris. În anii care urmează, publică circa 25 de lucrări (vezi lista alăturată). Ţine nenumărate conferinţe (Franţa, Anglia, Germania, Austria, Elveţia, Olanda, Belgia, Ungaria, Cehoslovacia, Polonia, Letonia, Estonia), participă la întîlnirile grupului „Esprit" (Emmanuel Monnier, Gabriel Marcel), la decadele de la Pontigny (împreună cu A. Gide, M. Buber, B. Groethuysen, Roger Martin du Gard, A. Maurois, J. Wahl, A. Koyré, L. Brunschvicg etc.) şi găzduieşte, la Clamart, întîlniri regulate, cu discuţii pe teme de teologie şi mistică, ale unor importanţi gînditori şi scriitori francezi şi străini: Jacques şi Raissa Maritain, Abatele Laberthonnière, Stanislas Fumet, Charles du Bos, Masson-Oursel, E. Dermenghem, E. Gilson, L. Massignon, Maurice de Gondillac, L. Şestov, Senghor ş.a.

1926–1940 Apare, sub redacţia sa, revista *Puti* (*Calea*).

1942 Suportă o grea intervenţie chirurgicală.

1944 Ţine, la „Uniunea patrioţilor ruşi", o conferinţă pe tema „Ideea rusă şi Ideea germană" („cea mai apreciată din toate conferinţele mele").

1945 Moare soţia sa Lydia.

— Apar *Les Cahiers de la Nouvelle Époque* (comitet de lectură: N. Berdiaev, M.–M. Davy, Jacques Madaule ş.a.).

1947 Universitatea din Cambridge îi conferă titlul de „Doctor în teologie *honoris causa*".

1948, 24 martie N. A. Berdiaev moare subit, la masa de lucru. Tocmai împlinise 74 de ani. Cumnata sa, Evghenia Rapp (care, din 1917, locuia împreună cu cuplul Berdiaev) dăruieşte manuscrisele originale, în rusă, ale lucrărilor sale Muzeului Literaturii (Casa Puşkin) din St. Petersburg.

A.P.

Bibliografie

I
LISTA PRINCIPALELOR LUCRĂRI ALE LUI NIKOLAI BERDIAEV*

Sensul creaţiei. Încercare de îndreptăţire a omului (Tübingen, 1927; Paris, 1955). Scrisă în Rusia, între 1910–1913.
Un nou Ev Mediu (Paris, 1927). Scrisă în anii berlinezi.
Marxismul şi religia (Paris, 1931).
Creştinismul şi lupta de clasă (Paris, 1932).
Spirit şi libertate. Încercare de filosofie creştină (Tübingen, 1930; Paris, 1933).
Omul şi maşina (Paris, 1934).
Creştinism şi realitate socială (Paris, 1934).
Eul şi lumea obiectelor. O încercare de filosofie a singurătăţii şi comuniunii (Paris, f.a. [1934]; Tübingen, f.a. [1952]).
Despre menirea omului. Încercare de etică paradoxală (Paris, 1935; Bern-Leipzig, 1935).
Cinci meditaţii asupra existenţei (Paris, 1936).
Destinul omului în lumea de azi. Pentru o mai bună înţelegere a timpului nostru (Paris, 1936).
Konstantin Leontiev (Paris, 1938).

---

* Pentru o listă exhaustivă cf. Nicolas Berdiaev, *Bibliographie*, Paris, Institut d'Études Slaves, 1978 (include şi principalele traduceri în peste 12 limbi). Aici dăm titlul lucrărilor în româneşte, păstrînd, pe cît ne-a fost posibil, ordinea cronologică a publicării lor în Franţa şi, eventual, în Germania. (Ordinea scrierii nu coincide, în genere, cu ordinea apariţiei.) Am lăsat deoparte articolele (cu o excepţie: cele două texte despre Böhme). Am lăsat, de asemenea, deoparte lucrările anterioare exilului (cele mai importante fiind menţionate în cronologie), cu excepţia acelora care n-au putut apărea în Rusia.

Originea şi sensul comunismului rus (Luzern, 1937; Paris, 1938).
Spirit şi realitate. Fundamentele spiritualităţii teandrice (Paris, 1943; Lüneburg, 1949).
Despre sclavia şi libertatea omului. Încercare de filosofie personalistă (Paris, 1946).
Spiritul lui Dostoievski (Paris, 1946). Scrisă în Rusia.
„Două studii despre Jakob Böhme", în primul volum al ediţiei franceze a lucrării *Mysterium Magnum* de J. Böhme (Paris, 1946).
O încercare de metafizică eshatologică. Creaţie şi obiectivare (Paris, 1946).
Ideea rusă. Principalele probleme ale gîndirii ruseşti în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea (Paris, 1946).
Dialectica existenţială a divinului şi omenescului (Paris, 1947; München, 1951).
În pragul unei noi epoci (Paris, 1947).
Sensul istoriei (Paris, 1948; Tübingen, 1950). Scrisă în Rusia.
Cunoaşterea de sine. Încercare de autobiografie filosofică (Paris, 1949; Darmstadt–Genf, 1953).
Despre spiritul burghez (Paris, 1949–1950).
Împărăţia Spiritului şi împărăţia Cezarului (Paris, 1951; Darmstadt–Genf, 1952).
Adevăr şi revelaţie (Paris, 1954).
Filosofia inegalităţii (Lausanne, 1980). Scrisă în Rusia.

II
LUCRĂRI DESPRE BERDIAEV

*** *Colloque Berdiaev* (organisé par l'Association Nicolas Berdiaev et le Laboratoire de Slavistique de l'Institut d'Études Slaves, Sorbonne, 12 avril 1975), Paris, Institut d'Études Slaves, 1978 (cu contribuţii de Pierre Pascal, Olivier Clément, Henry Corbin, Jean-Claude Marcadé şi M.-M. Davy).
ALLEN, E.L., *Freedom in God. A Guide to the Thought of Nicolas Berdiaev*, New York, Philosophical Library, 1951.
CALIAN, C.S., *The Significance of Eschatology in the Thought of Nicolas Berdyaev*, Leiden (Leiden), 1965.
CATALFAMO, G.B., *Il metafisico della libertà*. Messina, Ed. Ferrara, 1953.

CLARKE, Oliver Fielding, *Introduction to Berdyaev*, London, Geoffrey Blas, 1950.

DAVY, Marie-Madeleine, *Nicolas Berdiaev. L'Homme du huitième jour*, Paris, Flammarion, 1964.

DENNERT, Eberhard, *Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur: eine Einführung in die Geschichtsphilosophie Berdjaews*, Leipzig, 1928.

DEVČIC, Ivan, *Der Personalismus bei Nicolaj A. Berdjajew. Versuch einer Philosophie des Konkreten*, Roma. Vatican, 1981.

GAITH, R.P. Jerôme, *Nicolas Berdiaev, philosophe de la liberté* (thèse, 1951), Beyrouth, 1968.

SEAVER, George, *Nicolas Berdiaev*, Plymouth, 1950.

JULIEN-CAIN, Lucienne, *Berdiaev en Russie*, Paris, 1962.

KREMSER, R., *Nikolai Berdjaevs metaphysische Grundlegung der Geschichtsphilosophie*, Diss., Wien, 1943.

LAMPERT, E., *Modern Christian Revolutionaries. Nicolas Berdiaev and the Middle Ages*, London, Clarke, 1945.

LOWRIE, D.A., *Rebellious Prophet. A Life of Nicolas Berdiaev*, New York, Harper, 1960.

MacMANUS, David, L., *L'Idée théandrique dans une philosophie existentielle: Soloviev et Berdiaev*, thèse, 1953.

MARKOVIČ, Marko, *La Philosophie de l'Inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1978.

PORRET, Eugène, *La philosophie chrétienne en Russie. Nicolas Berdiaev*, Neuchâtel, 1944.

PORRET, Eugène, *Berdiaeff, prophète des temps nouveaux*, Neuchâtel-Paris, 1951.

RÖSSLER, Roman, *Das Weltbild Nikolai Berdjaews. Existenz und Objektivation*, Göttingen, Bandenhoeck Ruprecht, 1956.

SCHULTZE, Bernhard, *Die Schau der Kirche bei Nicolas Berdiaev*, Roma, Orientalia, 1950.

SEAVER, G., *Nicolas Berdyaev*, London, 1950.

SEGUNDO, Jean-Louis, *Berdiaev. Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier, 1963.

SPINKA, Matthew, *Nicolas Berdyaev, Captive of Freedom*. Philadelphia,Westminster Press, 1949.

STOPLE, S., *Nicolas Berdiaev. Idé och debatt*, Stockholm, Bonnier, 1946.

ŞESTOV, Leon, *Nicolas Berdiaev.* „La gnose et la philosophie existentielle", în Léon Chestov, *Spéculation et révélation*, L'Âge d'Homme, 1981, pp. 179–200 (articolul a apărut întîi în limba rusă, în „*Sovremennîe zapiski*", Nr. LXVII (1938), pp. 196–229).
VALLON, M.A., *Apostle of Freedom. Life and Teachings of Nicolas Berdiaev*, New York, Philosophical Library, 1960.
ZELINSKI, Bodo, *Schönheit und Schöpfertum. Ein Versuch über die Kunstphilosophie Nikolaj Berdjaevs,* în „Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft", Band 17/1 (1972), pp. 5–11.

A.P.

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.“

ANGELUS SILESIUS*

Cuvînt înainte

Spiritul uman este încătuşat. Această încătuşare o numesc „lume", dat universal, necesitate. „Astă lume" nu este cosmosul, ea este o stare necosmică de dezbinare şi adversitate, este atomizarea şi dezagregarea monadelor vii ale ierarhiei cosmice. Iar adevărata cale este calea eliberării spirituale de „lume", a eliberării spiritului uman de cătuşele necesităţii. Adevărata cale nu este deplasarea spre stînga sau spre dreapta pe suprafaţa „lumii", ci mişcarea în sus sau în adîncime pe o linie extramundană, mişcarea în spirit, iar nu în lume. Libertatea faţă de reacţiile la „lume" şi faţă de adaptările oportuniste la „lume" este marea cucerire a spiritului. Este calea celor mai înalte contemplări spirituale, a reculegerii şi concentrării spirituale. Cosmosul este cu adevărat realul, existenţa autentică, dar „lumea" este fantomatică, datul universal şi necesitatea universală sînt fantomatice. Această „lume" fantomatică este progenitura păcatului nostru. Părinţii bisericii identificau „lumea" cu patimile rele. Încătuşarea spiritului uman în „lume" este vina, păcatul, căderea lui. Eliberarea de „lume" este tocmai eliberarea de păcat, răscumpărarea culpei, înălţarea spiritului căzut. Nu sîntem ai „lumii" şi nu trebuie să iubim „lumea" şi ceea ce se află în „lume". Dar însăşi învăţătura despre păcat a degenerat în robie faţă de necesitatea fantomatică. Se spune: eşti o fiinţă păcătoasă, decăzută şi de aceea să nu cutezi să păşeşti pe calea eliberării spiritului de „lume", pe calea vieţii creatoare a spiritului, ci să porţi povara ascultării faţă de consecinţele păcatului. Şi spiritul uman rămîne înlănţuit într-un cerc fără de ieşire. Căci păcatul originar este tocmai robia, nelibertatea spiritului, supunerea faţă de diabolica necesitate, neputinţa de a te defini ca un creator liber, pierderea de sine prin afirmarea de sine în necesitatea „lumii", iar nu în libertatea Domnului. Calea

eliberării de „lume“ în vederea creației noii lumi este tocmai calea eliberării de păcat, a biruirii răului, acumularea forțelor spiritului pentru o viață îndumnezeită. Robia față de „lume“, necesitate și dat nu este doar nelibertate, ci și legiferarea și întărirea unei stări de neiubire, dezbinare, noncosmicitate a lumii. Libertatea înseamnă iubire. Robia — dușmănie. Ieșirea din robie spre libertate, din dușmănia „lumii“ către iubirea cosmică este calea biruinței asupra păcatului, asupra naturii inferioare. Și nu se poate interzice această cale pe motiv că natura umană e păcătoasă și cufundată în sferele inferioare. E o imensă minciună și o teribilă greșeală a judecății religioase și morale a părăsi omul pe tărîmurile joase ale acestei „lumi“ în numele supunerii față de consecințele păcatului. Pe terenul acestei conștiințe crește rușinoasa indiferență față de bine și rău, refuzul unei bărbătești rezistențe în fața răului. Cufundarea oprimată în propria condiție păcătoasă generează gînduri ambigue — veșnicele temeri de amestecul între Dumnezeu și diavol, Hristos și antihrist. Această decadență a sufletului „la bine și la rău infam indiferent“*, ajunge în zilele noastre pînă la o beție mistică a pasivității și supunerii, pînă la jocul de-a gîndurile ambigue. Sufletului decadent îi place să cocheteze cu Lucifer, îi place să nu știe cărui Dumnezeu i se închină, îi place să resimtă teamă, să se simtă peste tot încolțit de primejdii. Această decadență, vlăguire, divizare a spiritului este un rezultat indirect al învățăturii creștine despre smerenie și supunere, este pervertirea acestei învățături. Divizării decadente a gîndurilor și indiferenței vlăguite față de bine și rău trebuie să i se contrapună cu hotărîre bărbătească eliberare a spiritului și pornirea sa creatoare. Dar acest lucru cere o concentrată decizie de a te elibera de stratificările false, fantomatice ale culturii și de drojdia ei — de această rafinată înrobire față de „lume“.

Actul creator este întotdeauna eliberare și depășire. Se află în el o trăire a forței. Dezvăluirea propriului act creator nu este strigăt de durere, de suferință pasivă, nu este efuziune lirică. Groaza, durerea, slăbiciunea, pieirea trebuie învinse prin creație. Creația este prin esența ei soluție, ieșire, victorie. Sacrificiul creației nu este pieire și groază. Sacrificiul însuși este activ, iar nu pasiv. Tragedia personală, criza, soarta sînt trăite ca tragedie, criză, soartă universale. Aici este calea. Grija exclusivă pentru propria mîntuire și teama de pieirea personală sînt oribil de egoiste. Cufundarea exclusivă în criza creației proprii și teama de propria neputință sînt oribil de

vanitoase. Cufundarea egoistă şi vanitoasă în sine înseamnă o maladivă ruptură între om şi lume. Adus pe lume de Creator genial (nu neapărat geniu), omul trebuie să descopere în sine însuşi genialitatea prin activitate creatoare, să înfrîngă în sine tot ce este personal-egoist şi personal-vanitos, orice teamă de pieire personală, orice tentaţie de raportare la alţii. Natura umană în întemeierea ei originară prin Omul Absolut–Hristos a devenit deja natura Noului Adam şi s-a reunit cu natura divină — ea nu mai are dreptul să se simtă ruptă şi însingurată. Starea de deprimare singularizată este prin ea însăşi un păcat împotriva vocaţiei divine a omului, împotriva chemării divine, nevoii divine de om. Doar cel care trăieşte în sine tot universalul şi totul ca universal, doar cel care a învins în sine înclinaţia egoistă către salvarea de sine şi reflecţia vanitoasă asupra propriilor forţe, doar cel care s-a eliberat de sinele său separat şi izolat are forţa de a fi creator şi persoană. Doar eliberarea omului de sine îl aduce la sine. Calea creaţiei este calea sacrificiului şi suferinţei, dar ea este întotdeauna eliberare de orice sentiment de deprimare. Căci suferinţa sacrificială a creaţiei nu este niciodată deprimare. Orice deprimare este ruptură a omului de lumea autentică, pierdere a microcosmicităţii, înrobire faţă de „lume", înrobire faţă de dat şi necesitate. Natura oricărui pesimism şi scepticism este egoistă şi vanitoasă. Îndoiala faţă de forţa creatoare a omului este întotdeauna o reflecţie vanitoasă şi o maladivă exacerbare a eului. Smerenia şi modestia pline de îndoială, acolo unde sînt necesare temerara încredere şi hotărîre, constituie întotdeauna vanitate metafizică mascată, ezitare reflexivă şi singularizare egoistă, născute din teamă şi groază. Vin vremuri în viaţa omenirii cînd ea trebuie să se ajute pe sine, înţelegînd că absenţa unui ajutor transcendent nu este neputinţă, căci omul va găsi în sine însuşi un nesfîrşit ajutor imanent dacă va îndrăzni să dezvăluie în sine, prin actul creator, toate forţele lui Dumnezeu şi ale lumii, ale lumii autentice, libere de „lumea" fantomatică. E prea răspîndită în zilele noastre o nedemnă şi vlăguitoare batjocorire de sine — reversul unei tot atît de nedemne şi vlăguitoare preamăriri de sine. Noi nu sîntem oameni adevăraţi, le place să spună unora, oameni adevăraţi erau cei de odinioară. Oamenii de odinioară cutezau să vorbească despre religie. Noi nu cutezăm. Este, aceasta, o conştiinţă de sine fantomatică a unor oameni pe care „lumea" i-a pulverizat, care au rătăcit sîmburele personalităţii lor. Robia lor faţă de „lume" înseamnă

cufundare în sine. Cufundarea lor în sine este pierderea sinelui. Libertatea faţă de „lume“ înseamnă uniunea cu lumea autentică — cosmosul. Ieşirea din sine înseamnă regăsire de sine, regăsire a sîmburelui propriu. Iar noi putem şi trebuie să ne simţim oameni adevăraţi, cu un sîmbure al personalităţii, cu o voinţă religioasă substanţială, şi nu fantomatică.

Nu în întuneric ne înălţăm pe scara cunoaşterii. Cunoaşterea ştiinţifică suie pe o scară întunecată şi luminează progresiv fiecare treaptă. Ea nu ştie ce o aşteaptă la capătul scării, în ea nu există lumină solară, sens, Logos care să lumineze de sus calea. Dar într-o autentică gnosă superioară există o revelare originară a sensului, există lumină solară, căzînd de sus pe scara cunoaşterii. Gnosa este originară dotare cu sens, ea deţine caracterul bărbătesc-activ al Logosului. Sufletul contemporan mai suferă încă de teama de lumină. El a orbecăit prin coridoarele întunecate ale ştiinţei neluminate şi a ajuns la mistica neluminată. Sufletul n-a ajuns încă la conştiinţa solară. Renaşterea mistică se resimte pe sine ca pătrundere într-o epocă nocturnă. Epoca nocturnă este feminină, şi nu bărbătească, în ea nu există solaritate. Dar într-un sens mai adînc întreaga istorie recentă, cu raţionalismul ei, cu pozitivismul ei, cu scientismul ei a fost o epocă nocturnă, şi nu diurnă — în ea soarele lumii s-a întunecat, lumina superioară s-a stins, întreaga luminare a fost artificială şi nesigură. Ne aflăm în faţa unor noi zori, unui răsărit de soare. Trebuie din nou recunoscută valoarea intrinsecă a gîndirii (în Logos) ca energie umană purtătoare de lumină, ca act creator în existenţă. Reacţia faţă de raţionalism a căpătat forma duşmăniei faţă de gîndire şi verb. Dar trebuie să ne eliberăm de reacţie şi în libertatea spiritului, în transtemporala afirmare a gîndului şi verbului, să realizăm sensul. Conştiinţa noastră este, prin esenţa ei, un fenomen tranzitoriu şi de graniţă. Dar la graniţa noii lumi se naşte lumina, dobîndeşte sens lumea pe cale de dispariţie. Abia acum sîntem capabili să înţelegem deplin ceea ce a fost, în lumina a ceea ce va fi. Şi noi ştim că trecutul va fi cu adevărat abia în viitor.

Ştiu că pot fi învinuit de o radicală contradicţie, care sfîşie întreaga mea simţire şi întreaga mea conştiinţă a lumii. Voi fi învinuit de coexistenţa contradictorie a unui dualism religios extrem cu un monism religios extrem. Anticipez aceste atacuri. Profesez

un dualism aproape maniheist. Fie. „Lumea“ este răul, e fără Dumnezeu şi nu de Dumnezeu creată. „Lumea“ trebuie părăsită, ea trebuie depăşită pînă la capăt, ea trebuie să ardă, ea aparţine naturii lui Ahriman. Libertatea faţă de „lume“ — iată patosul cărţii mele. Există un principiu obiectiv al răului împotriva căruia trebuie purtat un război eroic. Necesitatea universală, datul universal sînt ale lui Ahriman. Li se opune libertatea în spirit, viaţa în iubire divină, viaţa în Plerom. Şi tot eu profesez un monism aproape panteist. Lumea este divină prin natura ei. Omul este divin prin natura sa. Procesul universal este o autorevelare a Dumnezeirii, el se produce în interiorul Dumnezeirii. Dumnezeu este imanent omului şi lumii. Lumea şi omul sînt imanente lui Dumnezeu. Tot ce se săvîrşeşte cu omul se săvîrşeşte cu Dumnezeu. Nu există dualism al naturii divine şi extradivine, totală transcendenţă a lui Dumnezeu faţă de lume şi om. Această antinomie a dualismului şi monismului este în mine pînă la capăt conştientă şi o accept ca fiind de nedepăşit în conştiinţă şi inevitabilă în viaţa religioasă. Conştiinţa religioasă este prin esenţă antinomică. În conştiinţă nu există ieşire din veşnica antinomie a transcendentului şi imanentului, dualismului şi monismului. Antinomia se anulează nu în conştiinţă, nu în raţiune, ci în chiar viaţa religioasă, în profunzimea vieţii religioase înseşi. Experienţa religioasă este cea în care este trăită exhaustiv lumea ca total extradivină şi ca total divină, este trăit exhaustiv răul ca desprindere de sensul divin şi ca avînd un sens imanent în procesul devenirii universale. Gnosa mistică a dat întotdeauna soluţii antinomice problemei răului, dintotdeauna monismul a coexistat în ea tainic cu dualismul. Pentru cel mai mare între mistici, Jacob Böhme, răul este în Dumnezeu şi răul înseamnă îndepărtare de Dumnezeu, în Dumezeu se află izvorul întunecat şi Dumnezeu nu este răspunzător pentru rău. Aproape toţi misticii propovăduiesc conştiinţa depăşirii imanente a răului. Punctul de vedere transcendent este întotdeauna penultimul, şi nu ultimul. Iar trăirea păcatului este periferică şi exoterică în viaţa religioasă. Mai adîncă, mai ezoterică este trăirea fragmentării interne în viaţa divină, trăirea părăsirii divinului şi opoziţiei faţă de divin* ca drum sacrificial spre înălţare. În experienţa religioasă este inevitabilă trecerea printr-o relaţie transcendentă cu Dumnezeu şi o relaţie transcendentă cu răul. Dar la fel de inevitabil este să ajungi, în experienţa religioasă, la adevărul imanent, la trăirea pînă la limita ultimă, în imanent, a lui Dumnezeu

şi a lumii. Şi orice experienţă mistică, la limita ei, elimină orice opoziţie între imanent şi transcendent. În viaţa religioasă nu există dat obiectiv şi obiectualitate obiectivă. Orice obiectivare, ex-punere a lui Dumnezeu, a lui Hristos, a tainei, nu e decît o proiecţie relativă şi convenţională pe suprafaţă, un fenomen cultural-istoric. E frapant acest paradox al vieţii religioase: extremul transcendentalism generează adaptarea oportunistă, compromisurile cu răul „lumii", imanentismul matur generează voinţa de ieşire radicală către viaţa divină a spiritului, către radicala depăşire a „lumii". Imanentismul matur eliberează de copleşitoarea apăsare a răului „lumii". „Astă lume" înseamnă înrobire faţă de rău, cădere din viaţa divină, „lumea" trebuie înfrîntă. Dar „astă lume" nu este decît unul din momentele procesului interior divin al creaţiei cosmosului, al mişcării în Treimea Dumnezeiască, al naşterii în Dumnezeu a omului. Această antinomie este dată în trăirea religioasă. Şi doar o conştiinţă infantil-imatură, neînţeleaptă, speriată, se teme de această antinomie, i se tot năzare în teza imanent-monistă a antinomiei o idealizare şi o justificare a răului. Dar această teză poate coexista cu o atitudine nemiloasă faţă de rău, faţă de „astă lume", faţă de robie şi degenerare. Absolutul se afirmă în profunzimea vieţii spirituale şi nu în lumea exterioară relativă, căreia nimic de ordin absolut nu îi este aplicabil. Eroica luptă împotriva răului lumii se naşte în acea conştiinţă eliberatoare a imanentismului pentru care Dumnezeu este imanent spiritului uman, iar „lumea" îi este transcendentă. Se poate ivi cu uşurinţă dorinţa de a interpreta o astfel de filosofie religioasă drept acosmism. „Lumea" este fantomatică, inautentică pentru conştiinţa mea. Dar „lumea", pentru conştiinţa mea, nu este cosmică, ea este o stare necosmică, acosmică a spiritului. Lumea cosmică, autentică este biruirea „lumii", libertatea faţă de „lume", victoria asupra „lumii". Conştiinţa mea este primitoare şi faţă de o altă antinomie — cea a „Unului" şi „multiplului". Spre deosebire de orice mistică a Unului (India, Plotin, Eckhart), eu profesez un monopluralism, adică accept, metafizic şi mistic, nu doar Unul, ci şi pluralitatea substanţială, dezvăluirea în Dumnezeu Unul a nepieritoarei multiplicităţi cosmice, a multitudinii individualităţilor veşnice. Multiplicitatea cosmică este revelaţia îmbogăţitoare a Domnului, dezvoltarea lui. Această conştiinţă duce la personalismul metafizic şi mistic, la revelarea „eului".

Aceste cuvinte introductive vor preîntîmpina, poate, o neînţelegere din cale afară de grosieră şi unele învinuiri prea elementare. Afirm în mod conştient antinomia şi vreau să o depăşesc în şi prin trăire şi nu să o înlătur logic şi raţional. De aceea, fiind monist şi imanentist în profunzimile ultime ale experienţei mistice, fiind încredinţat de caracterul divin al lumii, de divinitatea interioară a procesului universal, de caracterul ceresc a tot ce este pămîntesc, de divinitatea persoanei umane, afirm, pe acest drum, sciziunea, dualismul libertăţii şi necesităţii, dualismul între Dumnezeu, viaţa divină şi „lume", dat universal, între bine şi rău, transcendent şi imanent. Un atare dualism radical, revoluţionar, neîmpăcat, duce la monismul ultim al vieţii divine, la divinitatea omului. În asta se află întreaga taină a creştinismului. Prin dualism eroic, prin contrapunerea divinului şi „lumescului" pătrunde omul în monismul vieţii divine. Totul în lume trebuie imanent înălţat pe cruce. Astfel se împlineşte dezvoltarea divină, creaţiunea divină. Întreg exteriorul devine interior. Şi întreaga „lume" este calea mea. Trebuie să rupem cu acel semitism bisericesc care a fost expresia imaturităţii creştinismului. Transcendentalismul semitic veterotestamentar a devenit acum ucigător pentru viaţa religioasă, el a degenerat într-o antrepriză poliţienească îndreptată împotriva evoluţiei în experienţa spirituală, el hrăneşte intoleranţa şi condamnarea aproapelui, alimentează dezvoltarea unor sentimente anticreştine. Am ajuns să înţelegem, să ştim cît de relativă este orice transcriere ontologică a momentelor experienţei religioase şi mistice. Absolutizarea momentelor dinamice ale experienţei spirituale în ontologia şi metafizica creştine poate deveni marele neadevăr al staticii, răsculate împotriva veşnicului adevăr al dinamicii vieţii spirituale absolute. Transcrierea dinamică a experienţei religioase trebuie să precumpănească asupra transcrierii statice a ontologiei religioase. Transcendentalismul este un moment inevitabil al experienţei religioase, dar el nu este adevărul absolut al ontologiei. Taina ultimă a omului este naşterea lui Dumnezeu în om. Taina ultimă a lui Dumnezeu — naşterea omului în Dumnezeu. Şi această taină este o taină unică. Căci nu numai omul are nevoie de Dumnezeu, ci şi Dumnezeu are nevoie de om. În asta este taina lui Hristos — Dumnezeu-Om.

În izvorul vital al acestei cărţi şi al acestei filosofii religioase este conţinută o cu totul excepţională, regească simţire a *omului*. conştientizarea religioasă a lui Antropos ca Persoană divină. Pînă

acum religia, mistica şi filosofia au fost în aşa măsură neumane şi inumane, încît duceau, cu inevitabilitate imanentă, către un pozitivism ateu. Au existat în mistica germană tainice vlăstare ale unei excepţionale conştiinţe a omului, ale nevoii lui Dumnezeu de om — ale antropogoniei ca o continuare a teogoniei. Aceste adîncimi se întrevăd la Paracelsus, la Jacob Böhme, la Angelus Silesius. Şi eu simt cu ei o legătură vie, văd un sprijin în incipientele lor revelaţii. S-au scris multe îndreptăţiri ale lui Dumnezeu, teodicei. Dar vine vremea să scriem o *îndreptăţire a omului — o antropodicee*. Poate că antropodiceea este unicul drum către teodicee, unicul drum care să nu fi fost secătuit, epuizat. Cartea mea este tocmai o încercare de antropodicee prin creaţie. În lume se descompune şi se încheie religia stirpei, religie materială. Tot ce este material-genetic, vetero-organic, are un sfîrşit futurist-tehnic, mecanic. Este pe cale să se nască religia omului. Stirpea umană se converteşte în umanitate. Este o trecere din planul material în alt plan al existenţei. În această criză a stirpei şi a materiei şi în definitiva naştere a omului şi a vieţii spiritului se află esenţa epocii noastre. Întreaga orientare a vieţii trebuie să treacă în interior. Totul trebuie realizat ca taină a spiritului, ca etape ale lui în veşnicia căii ce se împlineşte. Tot ce este exterior, obiectual, material nu este decît simbolizarea a ceea ce se petrece în adîncul spiritului, în Om.

Moscova, 1914, februarie

Capitolul I

FILOSOFIA CA ACT CREATOR

Visul noii filosofii este de a deveni ştiinţifică sau cvasiştiinţifică. Nici unul dintre filosofii oficiali nu se îndoieşte cu seriozitate de corectitudinea şi legitimitatea acestei aspiraţii de a transforma cu orice preţ filosofia într-o disciplină ştiinţifică. În această privinţă părerile pozitiviştilor şi metafizicienilor, ale materialiştilor şi criticiştilor sînt convergente. Kant şi Hegel, Comte şi Spencer, Cohen şi Rickert, Wundt şi Avenarius — toţi doresc ca filosofia să fie o disciplină ştiinţifică sau cvasiştiinţifică. Filosofia invidiază permanent ştiinţa. Ştiinţa este un obiect mereu rîvnit de filosofi. Filosofii nu îndrăznesc să fie ei înşişi, ei vor să se asemene în toate privinţele cu oamenii de ştiinţă, să-i imite în toate privinţele. Filosofii cred în ştiinţă mai mult decît în filosofie, se îndoiesc de ei înşişi şi de opera lor şi transformă această îndoială în principiu. Filosofii cred în cunoaştere doar pentru că există faptul ştiinţei: prin analogie cu ştiinţa ei sînt gata să creadă şi în cunoaşterea filosofică. Această afirmaţie se poate face nu numai în legătură cu pozitiviştii şi criticiştii, ea este întru totul aplicabilă şi unei bune părţi a metafizicienilor vremurilor noi. Metafizica doreşte şi ea să devină ştiinţă, să se asemene în toate privinţele cu ştiinţa, deşi acest lucru nu-i prea izbuteşte. Eliberarea definitivă a filosofiei de orice dependenţă este înţeleasă de filosofii contemporani ca transformarea definitivă a filosofiei într-o ştiinţă specială. Conştiinţa contemporană este posedată de ideea filosofiei „ştiinţifice", ea este hipnotizată de obsedanta idee a „caracterului ştiinţific".[1] Dar nu e nimic esenţialmente nou în asta: nu e vorba decît de o expresie modernizată a vechii idei scolastice. Filosofia metafizică dorea şi ea, în felul ei, să fie ştiinţifică şi pentru epoca ei chiar părea, şi convenţional era, ştiinţifică. Descartes şi Leibniz sînt filosofi nu mai puţin ştiinţifici decît Cohen şi Husserl.

Cînd naivul apologet al caracterului ştiinţific Haeckel a dorit să creeze un monism ştiinţific, el şi-a luat drept model metafizica venerabilului Spinoza. Metoda geometrică a lui Spinoza reprezenta o tendinţă către caracter ştiinţific în filosofie în aceeaşi măsură cu metoda transcendentală a lui Kant. Filosofia scolastică medievală era şi ea în întregime pătrunsă de o atotcuprinzătoare aspiraţie de a transforma într-o disciplină formală cu caracter cvasiştiinţific nu numai filosofia, dar şi teologia. Conştiinţa ştiinţifică a Evului Mediu era, în ea însăşi, foarte diferită de cea modernă, dar scolastica se adapta la spiritul ştiinţific al epocii sale. Nu degeaba stăpînitorul gîndurilor era Aristotel, cel mai „ştiinţific" dintre filosofii antichităţii. Toma d'Aquino este în aceeaşi măsură un filosof „ştiinţific" ca şi Cohen, dar fiecare este ştiinţific pentru vremea sa, după criteriile „ştiinţifice" ale epocii sale. Filosofia ştiinţifică a lui Cohen este o moştenire directă a filosofiei scolastice. Neokantianismul este o neoscolastică, dar una care a conferit problemei cunoaşterii o acuitate tragică. Pentru Toma d'Aquino metafizica era o disciplină riguroasă a existentului şi principiilor existentului.[2] Ea era o ştiinţă pur raţională, construcţia ei era strict logică. Toma d'Aquino nu cunoştea îndoielile critice ale noii filosofii, ştiinţa lui era dogmatică. Ştiinţa lui Toma d'Aquino domina şi teologia, ca şi întreaga viaţă. Filosofia era servitoarea teologiei — acest lucru poate fi înţeles şi în sensul că filosofia conferea teologiei un caracter ştiinţific, cvasiştiinţific. După toate îndoielile critice ale noii filosofii, la Cohen gnoseologia se transformă într-un gen nou de metafizică, ştiinţa cu privire la categorii se transformă în ştiinţă a existenţei şi principiilor ei, cum s-a mai întîmplat, deja, la Hegel.[3] Această filosofie ştiinţifică pretinde, la fel cum pretindea cea scolastică, să domine viaţa. Principiul scolastic este tocmai principiul dominaţiei caracterului şcolăresc, ştiinţific, al raţionalităţii cvasiştiinţifice asupra filosofiei şi întregii culturi a epocii. Conţinutul raţionalităţii cvasiştiinţifice se schimbă, dar principiul ei rămîne acelaşi. Aristotel, Toma d'Aquino, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Spencer, Avenarius, Cohen, Husserl — toţi aceşti filosofi atît de diferiţi transformă filosofia într-o scolastică cvasiştiinţifică. Dorinţa filosofiei de a fi ştiinţa universală a epocii sale este întotdeauna scolastică. Conştiinţa filosofică este veşnic tulburată şi învăluită de falsa, fantomatica aspiraţie către caracter ştiinţific, către idealurile şi criteriile unui domeniu străin filosofiei, de această înrobire multiseculară a filosofiei faţă de un stăpîn străin.

Filosofia nu este în nici un sens ştiinţă şi ea nu trebuie să fie în nici un sens ştiinţifică. E aproape de neînţeles de ce s-a născut în filosofie năzuinţa de a se asemăna cu ştiinţa, de a deveni ştiinţifică. Nu trebuie să fie ştiinţifice arta, morala, religia. De ce să trebuiască filosofia să fie ştiinţifică? S-ar părea că e atît de clar că nimic pe lume nu trebuie să fie ştiinţific în afară de ştiinţa însăşi. Caracterul ştiinţific este o proprietate exclusivă a ştiinţei şi constituie un criteriu doar pentru ea. S-ar părea că e atît de clar că filosofia trebuie să fie filosofică, exclusiv filosofică, iar nu ştiinţifică, la fel cum morala trebuie să fie morală, religia religioasă, iar arta artistică. Primordială este filosofia, rădăcinile ei sînt mai vechi decît ale ştiinţei, ea este mai aproape de Sofia; ea exista deja cînd ştiinţa nu exista încă, ea a generat din sine ştiinţa. Şi totul se termină cu aşteptarea ca ştiinţa să genereze din sine filosofia. Acea diferenţiere care a produs ştiinţa din filosofie trebuie să bucure filosofia ca o eliberare a sferei ei originale. Dar această diferenţiere a dus concomitent la aservirea filosofiei. Dacă admitem că filosofia este o ştiinţă specială în rînd cu alte ştiinţe (ştiinţa despre principiile cunoaşterii sau ştiinţa despre principiile existenţei, de pildă), se pune astfel definitiv capăt filosofiei ca sferă originală a vieţii spirituale. Nu se va mai putea vorbi despre filosofie alături de ştiinţă, artă, morală ş.a.m.d. Va trebui să vorbim despre filosofie alături de alte ştiinţe, de matematică, fizică, chimie, fiziologie ş.a.m.d. Dar filosofia este un domeniu de sine stătător al culturii şi nu un domeniu de sine stătător al ştiinţei. La filosofi predomină aspiraţia de a face ca filosofia să fie nu atît ştiinţă, cît ştiinţifică. Dar ce înseamnă „caracter ştiinţific"?

*

Nimeni nu se îndoieşte în mod serios de valoarea ştiinţei. Ştiinţa este un fapt indubitabil, necesar omului. Ne putem însă îndoi de valoarea şi necesitatea caracterului ştiinţific. Ştiinţă şi caracter ştiinţific sînt două lucruri foarte diferite. Caracter ştiinţific înseamnă extinderea criteriilor ştiinţei asupra altor domenii ale vieţii spirituale, străine de ştiinţă. Caracterul ştiinţific se sprijină pe convingerea că ştiinţa este criteriul suprem al întregii vieţi a spiritului, că totul trebuie să se supună rînduielilor stabilite de ea, că interdicţiile şi permisiunile ei au un caracter hotărîtor în toate domeniile. Caracterul ştiinţific presupune existenţa unei metode unice. Nimeni nu va

contesta cerinţa caracterului ştiinţific în ştiinţă. Dar şi aici se poate indica pluralismul metodelor ştiinţifice, corespunzător pluralismului ştiinţelor. Nu se poate, de pildă, transfera metoda ştiinţelor naturii în psihologie şi în ştiinţele sociale. Acest lucru a fost în repetate rînduri arătat şi demonstrat de gnoseologii germani.[4] Dar aceiaşi gnoseologi au contribuit într-o măsură însemnată la consolidarea unui ideal al caracterului ştiinţific. Filosofia critică ar dori să „orienteze“ întreaga cultură prin referinţă la ştiinţă. Idealul unei filosofii ştiinţifice nu este, în criticismul german, atît de grosier ca în pozitivismul francez sau englez, el este aici mult mai rafinat şi complex. Dar conştiinţa critică germană nu a ajuns doar la încheierea că filosofia trebuie să fie ştiinţifică, ea a admis domnia caracterului ştiinţific şi asupra sferei religioase, celei morale, estetice, sociale. Trebuie să existe o diferenţiere ştiinţifică, critică a culturii, o compartimentare ştiinţifică a acesteia. Criteriul caracterului ştiinţific întemniţează şi eliberează din temniţă tot ce vrea şi cum vrea. Religia în limitele raţiunii, protestantismul raţional — asta înseamnă deja dominaţia caracterului ştiinţific în viaţa religioasă, înseamnă negarea nesubordonării ei. Dar caracter ştiinţific nu înseamnă ştiinţă şi el nu este extras din ştiinţă. Nici o ştiinţă nu va promulga directive cu caracter ştiinţific pentru sfere străine ei. Astronomia, fizica, geologia sau fiziologia nu sînt nicidecum interesate de caracterul ştiinţific al filosofiei, de ordonarea ştiinţifică a culturii. *Caracterul ştiinţific (nu ştiinţa) înseamnă aservirea spiritului faţă de sferele inferioare ale existentului, neobosita şi ubicua conştiinţă a domniei necesităţii, a dependenţei de apăsarea universală.* Caracterul ştiinţific nu este decît una dintre expresiile pierderii libertăţii spiritului creator. În acest sens „caracterul ştiinţific“ este în înalt grad simptomatic. Criticismul german visează să disciplineze spiritul cu ajutorul caracterului ştiinţific, visează să salveze spiritul de haos. Este o idee germană adînc înrădăcinată că totul trebuie justificat prin conştiinţă gnoseologică ştiinţifică. Dar disciplina caracterului ştiinţific extinsă asupra a tot şi toate nu este altceva decît expresia robiei spiritului şi fragmentării spiritului. Filosofii germani ar dori să confere pînă şi căsătoriei un caracter cvasiştiinţific şi justificat din punct de vedere metodologic. În aceasta se exprimă nemărginitul raţionalism german. Ştiinţa este o reacţie specifică a spiritului uman faţă de lume şi din analiza naturii ştiinţei şi a atitudinii ştiinţifice faţă de lume trebuie să devină clar că

a impune caracter ştiinţific altor atitudini ale omului faţă de lume înseamnă o dependenţă servilă a spiritului.

Potrivit esenţei sale specifice ştiinţa este o reacţie de autoprezervare a omului, pierdut în codrul întunecat al vieţii universale. Pentru a trăi şi a se dezvolta omul trebuie să se orienteze cognitiv în datul universal care îl împresoară din toate părţile. În vederea acestei orientări protectoare omul trebuie să se aducă pe sine în consonanţă cu datul universal, cu necesitatea universală care îl înconjoară. Ştiinţa este tocmai un instrument perfecţionat de adaptare la lumea dată, la necesitatea impusă. *Ştiinţa este cunoaşterea necesităţii prin adaptare la datul universal şi cunoaşterea din necesitate.* Ştiinţa ar mai putea fi definită ca o descriere abreviată, economică a necesităţii universale date, în scopul orientării şi ca răspuns la reflexul autoprezervării.[5] Gîndirea ştiinţifică se află întotdeauna într-o profundă corespondenţă cu, şi în adaptare la necesitatea universală, ea este instrumentul orientării în dat. Această pecete a adaptării este prezentă nu numai în experimentul ştiinţific, ci şi în gîndirea discursivă de care se slujeşte ştiinţa pentru deducţiile sale. Logica ştiinţifică este un instrument de adaptare la necesitate, în ea se manifestă supunerea faţă de necesitatea universală şi ea poartă pecetea îngrădirii prin această necesitate, prin acest dat. Toate dilemele limitative ale logicii formale nu sînt decît o reflectare adaptată a dilemelor limitative ale necesităţii universale date.[6] Iar logica limitată conţine o reacţie corectă la situaţia limitată a lumii date. Necesitatea, în gîndire, nu este decît autoprezervarea acesteia prin adaptare la necesitatea lumii. Necesitatea lumii trebuie identificată şi în acest scop trebuie elaborată o necesitate corespunzătoare în gîndire. Ne putem raporta critic la unele aspecte specifice ale pragmatismului, dar e dificil de negat natura pragmatică a ştiinţei, caracterul ei vital-interesat, biologic. Încă Bacon dezvăluise natura interesat-pragmatică a ştiinţei. Teoria cunoaşterii ştiinţifice a lui E. Mach conţine un adevăr faptic imposibil de negat. Ştiinţa adevăraţilor oameni de ştiinţă, nu cea a filosofilor, ştiinţa specialiştilor, a celor care împing înainte ştiinţa însăşi, dă dreptate lui Mach şi pragmatiştilor, nu lui Cohen şi criticiştilor. Numai filosofii au visat la o ştiinţă universală, oamenii de ştiinţă au fost întotdeauna mai modeşti. Oamenii de ştiinţă au dezmembrat datul universal în sfere distincte, speciale şi au elaborat o descriere economic abreviată a sferelor distincte, sub denumirea de legi ale naturii. Valoarea legilor ştiinţifice ale naturii

consta înainte de toate în orientarea practică în natură, în luarea în posesiune a acesteia prin propriile ei mijloace, adică prin adaptare. Adevărat, în ştiinţă au trăit şi s-au confruntat întotdeauna două suflete şi unul din ele era însetat de cunoaşterea misterului universal. Dar ştiinţa a fost creată nu de acest suflet, acest suflet înclina întotdeauna către filosofie, teosofie, magie. Se va vedea mai tîrziu relaţia dintre ştiinţă şi magie. Pentru ca să fie mai clară imposibilitatea şi inutilitatea unei filosofii ştiinţifice este important să subliniem concluzia că *ştiinţa înseamnă supunere faţă de necesitate.* Ştiinţa nu este creaţie, ci supunere, stihia ei nu este libertatea, ci necesitatea. Se va vedea că ştiinţa este veterotestamentară în esenţa ei religioasă şi legată de păcat. Ştiinţa nu a fost niciodată, şi nu poate fi, eliberare a spiritului uman. Ştiinţa a fost întotdeauna expresia robiei omului faţă de necesitate. Dar ea a reprezentat o valoroasă orientare înlăuntrul necesităţii şi o sfîntă supunere cognitivă faţă de consecinţele păcatului săvîrşit de om. Prin natura şi prin scopurile ei ştiinţa cunoaşte întotdeauna lumea sub aspectul necesităţii şi categoria necesităţii este categoria fundamentală a reflecţiei ştiinţifice înţelese ca adaptare orientativă la starea dată a existenţei. Ştiinţa nu are revelaţia libertăţii în lume. Ştiinţa nu cunoaşte misterele ultime, pentru că ştiinţa este o cunoaştere lipsită de primejdii. De aceea ştiinţa nu cunoaşte Adevărul, ci doar adevăruri. Adevărul ştiinţei are importanţă doar pentru stări particulare ale existentului şi pentru orientări particulare în existent. Ştiinţa îşi creează propria realitate. Filosofia şi religia, însă, creează cu totul alte realităţi.

*

Dacă ştiinţa este o adaptare economică la datul universal şi o supunere faţă de necesitate, atunci de ce şi în ce sens trebuie filosofia să depindă de ştiinţă şi să fie ştiinţă? Întîi de toate şi în orice caz, filosofia este o orientare generală în totalitatea existentului şi nu o orientare particulară în stări particulare ale existentului. Filosofia caută Adevărul, nu adevăruri. Filosofia iubeşte înţelepciunea. Cea care mişcă filosofia autentică este Sofia. Pe culmile conştiinţei filosofice Sofia pătrunde în om. În fundamentele şi principiile ei, în rădăcinile şi piscurile ei, ştiinţa poate depinde de filosofie, dar nicidecum invers. Este admisibilă o filosofie a ştiinţei, dar o filosofie ştiinţifică este inadmisibilă. Prin esenţa şi prin menirea ei, filosofia

n-a fost niciodată o adaptare la necesitate, niciodată filosofii autentici, cei chemaţi, n-au fost supuşii datului universal, căci filosofii căutau adevărul prea-înţelept, mai presus de lumea dată. Filosofiei îi este străin servilismul. Ţelul suprem al filosofiei a fost întotdeauna cunoaşterea libertăţii şi cunoaşterea prin libertate. Stihia filosofiei este libertatea, iar nu necesitatea. Filosofia a tins întotdeauna să fie eliberarea spiritului uman de înrobirea faţă de necesitate. Filosofia poate cerceta aparatul logic care reprezintă adaptarea gîndirii la necesitatea universală, dar nu se poate afla, ea însăşi, într-o dependenţă servilă faţă de acest aparat. Cunoaşterea înţeleaptă este superioară cunoaşterii logice. Filosofia este ieşire cognitivă din datul universal, iluminare care depăşeşte necesitatea universală. Filosofia este o reacţie la lume de o calitate principial diferită de ştiinţă, ea se naşte din altceva şi se îndreaptă către altceva. *Subordonarea filosofiei faţă de ştiinţă înseamnă subordonarea libertăţii faţă de necesitate.* Filosofia ştiinţifică este o filosofie înrobită, care a abdicat de la libertatea sa originară căzînd sub dominaţia necesităţii. Robia faţă de datul universal, obligatorie pentru ştiinţă, înseamnă, pentru filosofie, cădere şi trădare a voinţei cognitive de libertate. Trebuie spus, cu deplină conştiinţă şi cutezanţă, că graniţele datului universal şi dictatele necesităţii universale nu sînt obligatorii pentru filosofie. Filosofia este liberă de modul în care ne este dată lumea, căci ea caută adevărul lumii şi sensul lumii, nu datul lumii. Şi chiar dacă lumea ar fi dată exclusiv material, nici atunci filosofia n-ar fi obligată să fie materialistă. Iar întrucît patosul autentic al filosofiei s-a aflat întotdeauna în războiul eroic al cunoaşterii creatoare împotriva oricărei necesităţi şi oricărei stări date a existentului, întrucît misiunea filosofiei a fost întotdeauna transcenderea, traversarea graniţelor, filosofia n-a fost niciodată ştiinţă şi nu a putut fi ştiinţifică. Cunoaşterea este masculin-feminină, nupţială, ea conţine o receptivitate altruistă şi o activitate luminoforă. Filosofia prezervă cunoaşterea adevărului ca activitate masculină solară în raport cu cognoscibilul.[7] În nunta cunoaşterii cunoscătorul este bărbat, adică logos. Şi numai filosofia dezvăluie această latură bărbătească a cunoaşterii. *Filosofia este creaţie, iar nu adaptare şi supunere.* Eliberarea filosofiei ca act creator înseamnă eliberarea ei de orice dependenţă de ştiinţă şi de orice legături cu ştiinţa, adică opoziţia eroică faţă de orice adaptare la necesitate şi dat. În filosofie se produce autoeliberarea actului creator al spiritului uman în reacţia lui cognitivă la lume, în opoziţie

cognitivă faţă de lumea datului şi a necesităţii, şi nu în adaptare la ea. *Filosofia este artă, nu ştiinţă.* Filosofia este o artă aparte, principial distinctă de poezie, muzică sau pictură — ea este arta cunoaşterii. Filosofia este artă pentru că este creaţie. Filosofia este artă pentru că ea presupune un dar special de sus şi o vocaţie, pentru că asupra ei îşi pune pecetea personalitatea creatorului nu mai puţin decît în poezie şi pictură. Dar filosofia produce idei ale existentului, nu imagini. *Filosofia este arta cunoaşterii în libertate prin creaţia ideilor, care se opun datului şi necesităţii universale şi care pătrund în esenţa de dincolo de limite a lumii.* Arta nu poate fi pusă în dependenţă faţă de ştiinţă, creaţia nu poate fi pusă în dependenţă faţă de adaptare, nici libertatea faţă de necesitate. Cînd filosofia devine ştiinţă, ea ratează ţelul său cel mai adînc — ieşirea din datul universal, viziunea libertăţii dincolo de necesitate. În filosofie este conţinută victoria spiritului uman prin opoziţie activă, prin depăşire creatoare; în ştiinţă — victoria prin adaptare, prin aducerea sinelui în corespondenţă cu datul impus de necesitate. În ştiinţă se află amara nevoie a omului; în filosofie — luxul, supraabundenţa forţelor spirituale. Filosofia nu e mai puţin vitală decît ştiinţa, dar aceasta este vitalitatea creaţiei în cunoaştere, depăşind limitele datului, şi nu vitalitatea adaptării cunoaşterii la dat şi autoprezervării în el. Natura filosofiei nu este de fel economică. Filosofia este mai degrabă o risipă decît o economie a gîndirii. În filosofie există ceva sărbătoresc şi, pentru utilitariştii vieţii de zi cu zi, la fel de gratuit ca şi în artă. Pentru menţinerea vieţii în această lume filosofia nu a fost niciodată indispensabilă, aşa cum este ştiinţa — ea a fost indispensabilă pentru ieşirea dincolo de limitele lumii date. Ştiinţa părăseşte omul în nonsensul lumii date a necesităţii, dar furnizează instrumentul de apărare în această lume lipsită de sens. Filosofia aspiră întotdeauna la înţelegerea sensului lumii, se opune întotdeauna lipsei de sens a necesităţii universale. Presupoziţia fundamentală a oricărei filosofii autentice este presupoziţia cu privire la existenţa *sensului*, la comprehensibilitatea sensului, cu privire la posibilitatea de a răzbi către sens prin nonsens. Acest lucru era recunoscut şi de Kant şi este imposibil de negat filosofiei kantiene un elan creator care depăşeşte pasivitatea vechilor metafizicieni. Încă şi mai puternic a fost acest elan la Fichte. Adaptarea la datul universal lipsit de sens nu poate decît împiedica realizarea sensului, iar partizanii filosofiei ştiinţifice cer tocmai această adaptare, ei neagă, cu alte cuvinte, natura creatoare a filosofiei.

Adevărat, ei se străduiesc să înalţe în rang ştiinţa însăşi, să recunoască în ea un act creator şi să vadă sensul suprem, logosul, în categoriile logice cu care operează ştiinţa. Dar această înălţare în rang a ştiinţei şi extinderea ei asupra sferelor superioare se obţine prin integrarea, conştientă sau inconştientă, a filosofiei în ştiinţă. Nu se poate nega prezenţa în ştiinţă a unor elemente filosofice, ocazionala existenţă, în ipotezele ştiinţifice, a unui avînt filosofic, faptul că nu arareori oamenii de ştiinţă sînt şi filosofi. Dar pentru noi este important să distingem principial ce vine de la ştiinţă şi ce — de la filosofie. Şi nu se poate cere filosofiei caracter ştiinţific pe baza faptului că ştiinţei îi este conferit un caracter filosofic. Nu se poate nega caracterul relativ al categoriilor logice pe care se bizuie cunoaşterea ştiinţifică, dar a le conferi sens ontologic suprem înseamnă, pur şi simplu, a produce una din falsele filosofii, prizoniere ale datului universal, ale existenţei în stare de necesitate.

*

Istoria filosofiei este marcată de dualitate şi saturată de un profund dramatism al setei de cunoaştere. Istoria filosofiei se deosebeşte, principial şi esenţial, în asemenea măsură de istoria ştiinţei, încît o istorie a filosofiei ştiinţifice ar fi cu neputinţă de scris. În istoria filosofiei nu au existat niciodată, şi nu pot exista, elemente de progres ştiinţific. Cu cea mai pasionată dorinţă, ar fi dificil de descoperit în istoria spiritului uman accentuarea caracterului ştiinţific al cunoaşterii filosofice. În istoria conştiinţei filosofice există o logică proprie, neştiinţifică. Istoricii filosofiei simt că obiectul lor se aseamănă mai mult cu istoria literaturii decît cu istoria ştiinţei, ei transformă acest obiect într-o istorie a dezvoltării spirituale a umanităţii, îl leagă de istoria generală a culturii. Istoria filosofiei este, la urma urmei, istoria conştiinţei de sine a spiritului uman, a reacţiei globale a spiritului la totalitatea existentului. Aristotel şi Toma d'Aquino au fost în mult mai mare măsură filosofi cvasi-ştiinţifici decît mulţi dintre gînditorii secolului al XIX-lea, decît Schelling şi Schopenhauer, Fr. Baader, şi Vl. Soloviov, Nietzsche şi Bergson. Devierea filosofiei către caracter ştiinţific este una din permanentele devieri care însoţesc istoria cunoaşterii de sine filosofice în toate timpurile. Şi în Grecia, şi în Evul Mediu, chiar şi în India, au existat peste tot şi întotdeauna tentative de a conferi filoso-

fiei un caracter cvasiştiinţific, de a o adapta la ştiinţa epocii, de a o pune în acord cu necesitatea. Cohen, Husserl sau Avenarius, în secolul al XX-lea, fac ceea ce făceau, la vremea lor, Aristotel şi scolasticii. Nu există în filosofia lor nici un progres esenţial şi nimic esenţialmente nou. Filosofia a luptat întotdeauna pentru libertatea actului său creator, ea a fost întotdeauna o artă a cunoaşterii şi a resimţit întotdeauna o dependenţă înrobitoare faţă de necesitate, căreia i se adapta prin intermediul ştiinţei. În toate epocile filosofia şi-a avut eroii, care au apărat filosofia liberă ca artă de a crea idei esenţiale, prin care se întrezărea îndărătul necesităţii libertatea, îndărătul lipsei de sens, sensul. Istoria cunoaşterii de sine filosofice este tocmai o arenă a luptei între două aspiraţii ale spiritului uman — către libertate şi către necesitate, către creaţie şi către adaptare, către arta de a ieşi dincolo de limitele lumii date şi către ştiinţa de a te pune în acord cu lumea dată. Platon a fost marele întemeietor al primei orientări. Materialismul este expresia extremă a celei de-a doua, a supunerii, a ascultării faţă de necesitate, faţă de nelibertate. La creaţia filosofică a fost părtaşă totalitatea forţelor spirituale ale omului, ea a presupus încordarea integrală a spiritului de a răzbi către sensul lumii, către libertatea lumii. Individualitatea creatorilor filosofiei şi-a pus pecetea asupra ei în aceeaşi măsură în care individualitatea artiştilor şi-a pus pecetea asupra istoriei artei.

Filosofii vor să determine filosofia să devină ştiinţifică şi general-obligatorie pentru că adevărul trebuie să aibă o obligativitate generală, iar caracterul ştiinţific le pare a fi unica formă a acestei obligativităţi. Dar o filosofie în aparenţă subiectivă şi neştiinţifică poate fi în mult mai mare măsură o filosofie adevărată, care a săvîrşit saltul către sensul lumii, decît o filosofie în aparenţă obiectivă şi cvasiştiinţifică. Adevărul ultim n-are nici o legătură cu valabilitatea generală a ştiinţei. Adevărul poate fi atins prin ruptura cu ceea ce este general-valabil, prin renunţarea la caracterul cvasiştiinţific. Căci trebuie recunoscut că adevărul se poate dezvălui prin arta lui Dante şi a lui Dostoievski, sau prin mistica gnostică a lui Jacob Böhme într-o măsură mult mai mare decît prin Cohen sau Husserl. În Dante şi Böhme este conţinută o altă valabilitate generală, nu mai puţin importantă decît a lui Cohen. Adevărul se dezvăluie prin înţelepciune. Valabilitatea generală ştiinţifică a conştiinţei contemporane este valabilitatea generală a unui spirit îngustat, sărăcit; este o ruptură a comuniunii spirituale şi o reducţie a ei la absolutul mini-

mum, la fel de exterior pe cît este de exterioară comunicarea în drept. În valabilitatea generală a ştiinţei există o analogie cu valabilitatea generală juridică. Acesta este formalismul unei omeniri interior divizate, spiritual dezbinate. Totul s-a redus la comunicarea ştiinţifică şi juridică, în asemenea măsură sînt oamenii alienaţi unii de ceilalţi. Valabilitatea generală a ştiinţei înseamnă, ca şi cea juridică, obligaţia reciprocă a adversarilor de a accepta un adevăr minimal care menţine unitatea speciei umane. Comunicarea pe temeiul unui adevăr care să nu fie ştiinţific şi general-valabil, care să nu fie alienat de profunzimile personalităţii, nu mai este posibilă. Astfel încît chiar şi adevărul este posibil, în comunicare, numai ca adevăr juridic general-valabil. Filosofia ştiinţifică este o filosofie juridică, apărută prin pierderea libertăţii în comunicare, printr-o comunicare al cărei temei nu este decît amara necesitate. Înăuntrul unei comunicări în libertate ceea ce este mai adevărat este mai general-valabil. În intuiţia creatoare se află adevărul universal, dobîndit prin libertate. Dar recunoaşterea filosofiei general-valabile ca artă creatoare presupune un stadiu mai înalt al comunicării între oameni şi o tensiune mai mare a spiritului decît recunoaşterea filosofiei general-valabile ştiinţifice. Astfel, valabilitatea generală morală presupune deja un grad mai înalt de comunicare decît valabilitatea generală juridică, iar valabilitatea generală religioasă un grad încă şi mai înalt. Iată de ce filosofia ca artă este mai sobornicească decît filosofia ca ştiinţă. *Problema valabilităţii generale nu este o problemă logică — ea este o problemă a comunicării spirituale, problema spiritului sobornicesc, a spiritului în comuniune.* Pentru cei divizaţi sînt obligatorii adevărurile matematicii şi fizicii şi neobligatorii adevărurile privind libertatea şi sensul lumii. Cei străini trebuie să-şi dovedească unii altora orice adevăr. Valabilitatea generală a ştiinţei ca adaptare la starea dată a lumii exprimă o formă inferioară, ştirbită de comunicare pe temeiul necesităţii universale. Valabilitatea generală a filosofiei presupune o formă superioară de comunicare, căci în creaţia filosofică se petrece o depăşire eroică a necesităţii universale, accesibilă unui număr mai mic de oameni. Intuiţia filosofului se verifică prin spirit sobornicesc.

În cunoaşterea filosofică irumpe către libertate intuiţia creatoare. În filosofie, ca şi în artă, intuiţia creatoare nu înseamnă arbitrar. Dar nu orice intuiţie merită încrederea noastră. Nici în artă creaţia nu înseamnă arbitrar. Intuiţia în cunoaşterea filosofică este corelată cu

existentul autentic, cu sensul existenţei; caracterul ei creator nu înseamnă că existentul se edifică doar în cogniţie. În cunoaşterea creatoare existentul nu face decît să se dezvolte către forme superioare, el nu face decît să crească. Poate fi oare intuiţia fundată şi justificată prin gîndire discursivă? Este oare intuiţia filosofiei susceptibilă de o judecată ştiinţifică? Aceasta ar însemna fundarea şi justificarea libertăţii prin necesitate, a creaţiei prin adaptare, a esenţei nemărginite a lumii prin starea ei mărginită. Această căutare a unui adăpost lipsit de primejdii în constrîngerile gîndirii discursive, în indispensabila fermitate a ştiinţei, semnifică secătuirea cutezanţei creatoare în cunoaştere. Oamenii vor să se întărească şi să comunice pe terenul unui minimum reprezentat de datul coercitiv, indispensabil în materialul cunoaşterii şi indispensabil în forma cunoaşterii. De unde a apărut convingerea că gîndirea discursivă are o valabilitate generală superioară celei a intuiţiei? Din scăderea pînă la minimum a comunicării spirituale. Gîndirea discursivă este domnia mijlocului, ea nu este niciodată început, nici sfîrşit. Începuturile şi sfîrşiturile sînt, toate, ascunse în intuiţie. Considerată în ea însăşi, gîndirea discursivă conţine o necesitate irevocabilă, o constrîngere şi un impas, un cerc vicios. Lăsată în voia ei gîndirea discursivă cade sub dominaţia infinităţii rele, a multiplicităţii proaste. Aici nu există sfîrşit care să dezlege, aşa cum n-a existat început, nu se vede izvorul. Gîndirea discursivă este un aparat formal automat, pus în mişcare de forţe aflate în afara sa. În ultimă instanţă, gîndirea discursivă nu este decît un instrument al intuiţiei, care pune la cale şi desăvîrşeşte. Gîndirea discursivă este un aparat excelent adaptat operaţiilor asupra datului universal impus, în ea există necesitatea adaptării la necesitatea datului universal. Numai în măsura în care oamenii şi-au coborît comunicarea spirituală pînă la un nivel mijlociu caută ei un sprijin exclusiv şi o fundare a cunoaşterii lor în caracterul mijlociu al gîndirii discursive, văd ei justificarea cunoaşterii în necesitate. O comunicare spirituală mai intensă, o comunicare în libertate şi din libertate, nu în necesitate şi din necesitate, trebuie să admită şi pentru cunoaşterea filosofică autolegitimarea intuiţiei creatoare. O atare comuniune, sobornicitate a conştiinţei, îl va face pe filosof mai puţin singur în creaţia lui intuitivă, va face ca responsabilitatea pentru temeritatea lui să fie împărtăşită. Într-o stare de dezbinare spirituală însă, responsabilitatea este luată doar drept mijlocul gîndirii discursive, doar drept o adaptare la necesitate în cunoaştere.

În cadrul unei atare înţelegeri este clar că intuiţia filosofică pare în mai mică măsură general-valabilă decît gîndirea discursivă ştiinţifică, şi asta doar din pricina coborîrii pînă la minimum a comuniunii spirituale, a comuniunii conştiinţei. În realitate intuiţia este o trăire simpatetică, o pătrundere în lume, în esenţa lumii, şi ea presupune, de aceea, spirit sobornicesc. Pentru comuniunea creştină, pentru conştiinţa bisericească, adevărurile cu privire la Trinitatea Divină şi la natura teantropică a lui Hristos nu sînt mai puţin general-valabile decît adevărurile matematicii, decît legile fizicii. *Filosofului i se cere justificarea intuiţiei lui prin criterii ştiinţifice, discursive, constrîngătoare, aflate în afara filosofiei şi în afara intuiţiei creatoare, numai pentru că el este lăsat singur, înstrăinat în viziunile sale.* Dar filosoful nu este obligat să se înjosească şi să-şi înjosească activitatea pînă la nivelul cel mai de jos al comunicării pe terenul necesităţii. Intuiţia filosofului trebuie să rămînă la înălţime şi să se justifice acolo, oricît ar suferi el de pe urma dezbinării şi a apariţiei, pe terenul acestei dezbinări, a negării valabilităţii generale în creaţia sa. Creaţia nu trebuie coborîtă calitativ în vederea unei sporite valabilităţi generale, adică unei mai mari adecvări la formele inferioare de comunicare, căci acesta este un păcat împotriva Sfîntului Duh. Filosoful poate fi, în mai mare măsură decît oricine, părtaş la raţiunea sobornicească, universală, dar el poate fi singuratic şi neînţeles printre oameni, înstrăinat de această raţiune şi respingînd, de aceea, valabilitatea generală a activităţii sale. Criteriul spiritului sobornicesc, cel al comuniunii, al universalităţii nu sînt criterii cantitative, criterii ale majorităţii. Spiritul sobornicesc este o calitate a conştiinţei. Cerinţa ca ştiinţa să fundeze şi să limiteze intuiţia filosofică este doar o decizie pe baza majorităţii voturilor, adaptate la necesitate. Pentru filosof, supus doar vocii raţiunii universale, această cerinţă omenească nu este obligatorie şi este percepută de el ca o rumoare inoportună. Filosoful prin vocaţie nu va consimţi să coboare calitatea activităţii sale în lume, el va aştepta ca nivelul comuniunii spirituale să se ridice la înălţimi mai mari şi, în concordanţă cu acest fapt, să se modifice criteriul valabilităţii generale. Este criminal să cedezi libertatea originară cerinţelor necesităţii. Minoritatea poate fi în mai mare măsură părtaşă la raţiunea universală decît majoritatea şi de aceea filosofia nu trebuie să fie, cu necesitate, pentru toţi, cei neiniţiaţi, ea nu trebuie să se coboare pînă la acel minimum căruia i s-a dat numele de „caracter ştiinţific". În toate timpurile filosofii

şi-au apărat în feluri diferite independenţa şi împotrivirea faţă de datul universal, afirmînd că ţelul cunoaşterii lor este libertatea, iar nu natura; spiritul, iar nu materia; valoarea, iar nu realitatea; sensul, iar nu necesitatea; esenţa, iar nu fenomenul. Ca orice act creator, filosofia este întoarsă spre transcendent, spre transgresarea graniţelor datului universal. Filosofia nu crede că lumea este aşa cum ne este ea impusă prin necesitate.

*

Pentru epoca noastră este caracteristică o ascuţire a conştiinţei şi o criză a conştiinţei în toate sferele. Nu poate trece neobservată criza gravă a filosofiei ştiinţifice, general-valabile, obiectivate. Niciodată nu a existat o asemenea dorinţă de a face ca filosofia să fie pînă la capăt ştiinţifică. Astăzi pînă şi idealismul, care era odinioară metafizic, a devenit cvasiştiinţific sau se crede astfel. Şi n-a existat niciodată o asemenea dezamăgire faţă de caracterul ştiinţific, o asemenea sete de iraţional. Astăzi pînă şi pozitivismul este calificat drept o metafizică viciată, iar oamenii sînt gata să se îndoiască de caracterul ştiinţific al ştiinţei înseşi. Peste tot se poate vedea o profundă insatisfacţie faţă de raţionalism şi o tendinţă de a elibera iraţionalul în viaţă. Există în neokantianismul contemporan această profundă dualitate a raţionalismului extrem şi a iraţionalismului extrem. Criticiştii de tip nou se lasă inspiraţi în acelaşi timp de caracterul ştiinţific şi de iraţional. Gnoseologia ştiinţifică cochetează cu mistica, adepţilor ei le place să-şi amintească ba de Plotin, ba de Eckhart.[8] Există dorinţa de a elibera şi justifica ştiintific sfera mistic-iraţionalului, fără a se observa că ea este aşezată, în acest mod, într-o dependenţă înrobitoare. Însăşi filosofia este transformată într-o ştiinţă a valorilor, a ceea ce *gilt** (Wildebrandt, Rickert, Lask). În felul acesta se creează pentru ştiinţă un obiect extraştiinţific şi supraştiinţific în esenţa sa, iar valorile sînt investigate printr-o metodă căreia ele nu i se supun. Ştiinţa valorilor este, la urma urmei, unul din aspectele metafizicii existentului, metafizicii sensului lumii, celei mai puţin ştiinţifice dintre toate. Valoarea nu numai că nu poate fi investigată ştiinţific, ea nu poate fi nici măcar sesizată pe această cale. Filosofia lui Rickert tinde, ca orice filosofie, dincolo de limitele datului universal, ale necesităţii universale, către sensul universal şi libertatea universală. Dar această filosofie ezitantă nu poate rupe cu domnia nece-

sităţii, cu robia caracterului ştiinţific şi cvasiştiinţific. Filosofia ca ştiinţă a valorilor se află întotdeauna într-un cerc vicios şi într-o infinitate rea. Dacă gnoseologia este ştiinţa valorii, atunci principiul criticismului cere o gnoseologie prealabilă a acestei ştiinţe a valorii, adică o gnoseologie a gnoseologiei. Apoi va fi necesară gnoseologia gnoseologiei gnoseologiei, şi tot astfel *ad infinitum*. Gnoseologia critică trebuie să ceară nu doar forma cunoaşterii, ci şi forma formei, şi forma formei formei. Lask a cerut, cu mult spirit, o logică a filosofiei înseşi, amintind că în afara logicii cunoaşterii ştiinţifice, de care din cine ştie ce pricini se ocupă în exclusivitate filosofii, trebuie să existe o logică a cunoaşterii filosofice înseşi şi o doctrină corespunzătoare despre categorii[9]. Dar mai departe voi cere o logică a logicii filosofiei înseşi, o doctrină a categoriilor categoriilor şi a formelor formelor cunoaşterii filosofice[10]. Este clar că această cale a gîndirii se află sub dominaţia necesităţii, este încătuşată de o multiplicitate rea, fără ieşire. Şi va fi mereu aşa, dacă filosofia va fi privită ca ştiinţă indispensabilă şi nu ca artă liberă a cunoaşterii. Cunoaşterea valorilor, adică a ceea ce se află dincolo de limitele datului universal, de limitele realităţii impuse, este treaba filosofiei ca artă creatoare şi nu a filosofiei ca ştiinţă, şi de aceea nu necesită o logică a cunoaşterii valorilor. Poate exista o logică a ştiinţelor, dar o logică a filosofiei nu poate exista şi nu trebuie să existe. Filosofia se poate ocupa de categoriile cunoaşterii ştiinţifice, dar categoriile cunoaşterii ştiinţifice nu se pot ocupa de filosofie. Lucrul ultim în filosofie este intuiţia, iar logica — penultimul. Intuiţia filosofului conţine propria sa justificare şi sancţionare şi nimic cognitiv prealabil ei nu este presupus. Aceasta este ieşirea din infinitatea rea de ordin logic. Primordială fiind, intuiţia filosofică premerge oricărei logici şi oricărei doctrine a categoriilor şi ea utilizează logica doar în calitate de instrument subordonat al său. Iar asta înseamnă că *filosofia nu cere şi nu admite nici o fundamentare şi legitimare ştiinţifică, logică*. Ştiinţa, cu logica ei, se află întotdeauna mai jos de filosofie şi după ea. Logica nu este decît o scară pe care filosofia intuitivă coboară către datul universal, ea nu este decît un instrument. Filosofia trebuie să explice logica, dar logica nu este capabilă să explice filosofia. Atitudinea filosofică faţă de lume se află în afara acelei sfere în care se elaborează aparatul logic al atitudinii ştiinţifice faţă de lume. Percepţia lumii ca valoare sau ca sens nu este, în esenţă, o percepţie ştiinţifică a lumii: este un act creator, nu o adaptare la

necesitate. Filosofia valorilor rupe cu caracterul ştiinţific. Nu trebuie uitat că filosofia înseamnă iubire de înţelepciune. Şi există o primordialitate în patosul iubirii de înţelepciune. Şi măreaţă este vocaţia filosofului.

*

Pragmatismul este un simptom al crizei filosofiei ştiinţifice. Dar pragmatismul este puternic în ştiinţă şi în teoria cunoaşterii ştiinţifice şi a fost de multă vreme acceptat de oamenii de ştiinţă înşişi. Există efortul de a transfera pragmatismul ştiinţific în filosofie şi de a obţine astfel, într-un mod nou, o filosofie cvasiştiinţifică. O concepţie neraţionalistă despre ştiinţă duce astfel la o concepţie neraţionalistă despre filosofie. Dar, în ultimă instanţă, pragmatismul anglo-saxon nu cere decît forme mai variate de adaptare la datul universal, la necesitate. Se produce astfel o filosofie extrem de nevolnică şi se neagă caracterul creator al filosofiei. Trebuie făcută o excepţie pentru Bergson, al cărui pragmatism se deosebeşte, în esenţa lui, de cel anglo-saxon, caracterizat dintotdeauna printr-o înclinaţie pozitivist-utilitaristă. Filosofia lui Bergson este fenomenul cel mai semnificativ în cadrul crizei filosofiei ştiinţifice, raţionaliste. În conştiinţa lui Bergson filosofia se avîntă creator din strînsoarea necesităţii ştiinţifice şi a încătuşării raţionaliste. În esenţă, Bergson apără filosofia ca act creator şi năzuieşte să o apropie de artă. Bergson vede în filosofie un elan vital de înălţare creatoare, de trecere dincolo de limitele necesităţii. Bergson este conştient de faptul că filosofia ca act creator nu este ştiinţă şi nu se aseamănă cu ştiinţa. Dar el este indecis, ca toţi filosofii contemporani[11]. Şi el se teme de ştiinţă şi depinde de ea. A sa *L'évolution créatrice* critică strălucit toate teoriile ştiinţifice ale evoluţiei şi întemeiază creaţia, dar construcţia ei este cvasiştiinţifică, în dependenţă servilă faţă de biologie[12]. Biologismul lui Bergson este scandalul filosofiei lui. Metafizica se trezeşte dependentă de o ştiinţă specială. De intuiţie se lipeşte povara necesităţii, cu tot materialul ştiinţei analitice. Bergson admite iraţionalitatea vitală a realităţii şi se străduieşte să aducă în consonanţă cu ea iraţionalitatea în cunoaştere. Dar şi acest efort se dovedeşte, totuşi, o formă de adaptare la datul universal. Filosofia lui Bergson este o filosofie în curs de eliberare, însă nu liberă. Filosofia devine artă, dar continuă să arunce priviri timorate ştiinţei. Iraţionalismul lui Bergson

este un iraţionalism prea biologic, adică extras din ştiinţa despre viaţă. Talentul filosofic creator al lui Bergson atenuează păcatul formal al biologismului său, al indeciziei sale. Graniţele ştiinţei şi filosofiei nu sînt respectate de Bergson şi de aceea filosofia lui este mai degrabă criză decît soluţie. Dar Bergson a înţeles că fundamentul cunoaşterii filosofice este intuiţia, adică pătrunderea simpatetică, iubitoare, în esenţa lucrurilor, şi nu analiza de tip ştiinţific, care ne lasă în afara lucrurilor, dînd ocol suprafeţei lor. Este oare mobilitatea creatoare a realului, în care pătrunde, după Bergson, intuiţia metafizică, realitatea însăşi a lumii? S-ar putea crede că lumea imobilă a necesităţii este constituită pentru Bergson doar din concepte ştiinţifice, că ea nu este decît o adaptare utilă a cunoaşterii ştiinţifice. Dar dualitatea libertăţii şi necesităţii, a creaţiei şi imobilităţii se află în existenţa însăşi, nu în metodele cunoaşterii ei. Intuiţia metafizică nu este doar o pătrundere mai adevărată în realitatea autentică decît analiza ştiinţifică şi conceptele ei, ea este în acelaşi timp o rezistenţă activă, creatoare faţă de starea dată a realităţii, în numele pătrunderii către sensul suprem al existenţei. Conceptele ştiinţifice reprezintă pătrunderea cea mai utilă în sens economic şi cea mai sigură în sens logic în lumea necesităţii, în timp ce intuiţia metafizică reprezintă o pătrundere într-o altă lume, aflată dincolo de limitele a tot ce este dat şi sesizarea lumii date doar ca stare particulară şi maladivă a acestei alte lumi. Filosofia nu este ştiinţă, ci artă, şi din motivul că intuiţia filosofului presupune genialitate, ceea ce înseamnă o percepţie universală a lucrurilor. Filosoful poate să nu fie geniu, dar intuiţia filosofică va conţine întotdeauna genialitate, va fi totdeauna o participare la stihia genialităţii. La această concluzie ajunge şi Bergson şi el ar fi trebuit, de aceea, să rupă definitiv cu filosofia ca ştiinţă, să admită definitiv că filosofia este orientată în mai mare măsură de revelaţii artistice decît de concepte ştiinţifice. Filosofia ştiinţifică este o filosofie academică, ea îşi găseşte sprijin în instinctul academic de autoapărare. Iar cunoaşterea este viaţă şi dinamism în existenţă, în cunoaştere înfloreşte lumea.

*

Cei mai buni oameni încep să înţeleagă că se apropie sfîrşitul filosofiei vechi, pasive a necesităţii, în orice formă ar apărea ea — metafizică, critică sau pozitivistă[13]. Materialismul şi pozitivismul

sînt în aceeaşi măsură filosofii ale supunerii faţă de necesitate ca şi metafizica scolastică şi raţionalistă. Dar filosofia lui Kant este, probabil, cea mai elaborată şi rafinată filosofie a supunerii, a păcatului. Pentru toate aceste filosofii este caracteristică pasivitatea supusă a spiritului în faţa chipului ameninţător al necesităţii universale, timiditatea spiritului în apărarea libertăţii sale. Această supunere faţă de necesitate, această pasivitate spirituală poate primi formulări filosofice diferite: domnia materiei şi domnia ideii, domnia senzaţiilor şi domnia categoriilor, domnia simţurilor şi domnia raţiunii, domnia naturii cu legile ei implacabile şi domnia intelectului cu normele lui. Filosofia critică este conştiinţa supusă nu necesităţii naturii, ci conştiinţei înseşi, nu materiei, ci raţiunii, este supunere faţă de necesitate prin supunere faţă de categorii. Natura creatoare, activă a cunoaşterii filosofice putea fi simţită în zborul geniului, dar ea a fost strivită de supunerea generală faţă de necesitate, legată, cum se va vedea, de foarte profunde motivaţii religioase. Cunoaşterea filosofică nu poate fi doar reflectare pasivă, ascultătoare a existentului, a lumii, a realităţii — ea trebuie să fie depăşire activă, creatoare a realităţii şi transfigurare a lumii. Doar spiritul profund chinuit de ceva, apăsat de păcatul său şi-a putut înţelege cunoaşterea ca pe o supunere pasivă faţă de lume. Raţionaliştii, ca şi empiriştii, au văzut în cunoaştere expresia realităţii universale. Criticiştii s-au străduit să admită caracterul creator al cunoaşterii, dar în esenţă ei au transpus întreaga necesitate a naturii în categoriile raţiunii şi s-au supus necesităţii la celălalt capăt. Filosofia viitorului va realiza natura creatoare, de depăşire şi transfigurare, a naturii cunoaşterii, căci ea va vedea în cunoaştere zorii şi înflorirea existenţei înseşi. Filosofia îşi va înţelege natura spiritual-revoluţionară, se va înţelege pe sine ca revoltă cognitivă a spiritului împotriva prizonieratului necesităţii şi robiei care ascunde taina şi sensul existenţei. În actul cognitiv creator al filosofiei este conţinut un elan către alt tip de existenţă, către altă lume, temeritatea de a accede la taina ultimă. Cunoaşterea filosofică nu se confruntă cu existenţa ca ceva opus ei şi aflat în afara ei. Aceasta este o rătăcire a raţionalismului abstract. Cunoaşterea filosofică se află în existenţa însăşi, căci în existenţa însăşi se află cel care cunoaşte, ea este o calitate aparte a existenţei şi o funcţie aparte a vieţii universale. Cunoaşterea este imanentă existenţei. În actul cognitiv creator, ca şi în orice alt act creator, existenţa creşte şi se înalţă. Cunoaşterea este o funcţie a creşterii existenţei. Ea

reprezintă razele de soare pătrunzînd în adîncurile existenţei. Filosofia pasivă, ascultătoare a necesităţii ia întotdeauna necesitatea însăşi drept adevăr şi cere cu patos moral smerenie în faţa ei.

Supunerea faţă de necesitate (faţă de natură sau categorii) este înţeleasă ca probitate şi responsabilitate intelectuală. Se crede că criteriul adevărului este unul intelectual şi că adevărul este perceput de intelect în mod pasiv, iar cunoaşterea adevărului este o supunere scrupuloasă şi probă. Totul este supus îndoielii, nu însă şi această credinţă. Dacă adevărul constă în faptul că lumea este necesitate şi nu libertate, că în lume nu există sens, atunci este necinstit şi lipsit de probitate să întorci spatele acestui adevăr şi să inventezi o libertate inexistentă şi un sens inexistent, să recunoşti drept adevăr ceea ce vrei. Întreaga orientare a spiritului nostru pe linia minimei rezistenţe, pe linia datului universal, întreaga supunere pasivă a spiritului vorbesc în favoarea faptului că în lume nu există libertate şi sens, nu există ceea ce caută cu înfrigurare spiritul. Patosul supunerii faţă de necesitate, adică faţă de modul în care lumea *este*, se transformă în patos al adevărului. Filosofia pasivă a necesităţii este, poate, o filosofie şi tristă, şi fără speranţă, dar ea este, în schimb, o filosofie adevărată şi nu una inventată în conformitate cu dorinţele noastre. Această opinie curentă, proclamată cu un fals patos al nobleţii, conferă o acuitate suplimentară întrebării dacă a cunoaşte adevărul înseamnă pasivitate, supunere a intelectului, sau activitate, creaţie a spiritului. Nu este oare „adevărul" intelectului pasiv, cu conştiinţa sa pur intelectuală, doar o fantomă, autohipnoza unui spirit chinuit, strivit, dezbinat? Supunerea faţă de „adevărul" intelectului pasiv este robie şi slăbiciune, iar nu probitate şi onestitate. „Adevărul" intelectului pasiv nu există, pur şi simplu, el nu este decît expresia intelectuală a deprimării şi dependenţei spirituale. Adevărul se dezvăluie doar activităţii creatoare a spiritului şi el este inaccesibil şi inaprehendabil în afara ei. Răspunsul evanghelic religios absolut: „Eu sînt Adevărul" este absolut şi în sens filosofic, gnoseologic. Omul absolut* este Adevărul. Adevărul nu este ceea ce este, ceea ce este impus ca stare dată, ca necesitate. Adevărul nu este o dublare, o repetare a existentului în cel care cunoaşte. *Adevărul este dotarea cu sens şi eliberarea existentului, el presupune un act creator al celui care cunoaşte în existent. Adevărul este sens şi el nu poate nega sensul. A nega sensul în lume înseamnă a nega adevărul, a recunoaşte doar întunericul. Adevărul ne face*

liberi. A nega libertatea înseamnă a nega adevărul. Nu poate fi adevăr în faptul că lumea este doar necesitate lipsită de sens, căci dominaţia exclusivă a necesităţii este dominaţia întunericului, în care nu se află adevăr, nu se află cale către eliberare. Fie adevărul este total inexistent şi trebuie pus capăt oricăror enunţuri filosofice, fie adevărul este lumină creatoare, care eliberează şi dotează cu sens existentul. Adevărul este lumină şi nu se poate accepta adevărul şi nega orice lumină în lume. Adevărul este luminarea beznei şi de aceea nu poate exista adevăr despre bezna de nepătruns şi fără sens a existentului. Adevărul presupune Soare, Logos şi Cel care a fost soarele, Logosul lumii, a putut spune: „Eu sînt Adevărul". Trebuie să aibă loc jertfirea „adevărului" pasiv, intelectual, abstract şi prin jertfă să se cîştige victoria asupra oprimării înrobite a spiritului. Robia pasivă faţă de acest „adevăr" este o enormă piedică în calea cunoaşterii Adevărului autentic. Dostoievski are nişte cuvinte zguduitoare despre faptul că dacă de o parte ar fi adevărul şi de cealaltă Hristos, ar fi mai bine să renunţi la adevăr şi să mergi după Hristos, adică să jertfeşti adevărul mort al intelectului pasiv în numele adevărului viu al spiritului întreg. Întreaga filosofie trebuie să treacă acum prin acest act eroic de lepădare de „adevăr". Atunci filosofia va deveni arta creatoare a cunoaşterii, adică va deveni cunoaştere activă. Ceea ce este, ceea ce este dat şi impus intelectului, nu este încă adevăr şi nu este obligatoriu, căci s-ar putea să fie, să fie dat şi impus doar în virtutea oprimării de rob a spiritului şi să dispară ca un miraj odată cu eliberarea sa. Cunoaşterea adevărului este realizarea creatoare a sensului existenţei, luminoasa ei eliberare de sub jugul întunecat al necesităţii. Adevărul însuşi se opune lumii aşa cum este ea, cum este ea dată, altfel el nu ar fi valoare, sens, altfel nu ar locui în el Logosul. Înjosirea Adevărului pînă la acele concepte ştiinţifice care au constituit rezultatul adaptării la necesitate înseamnă căderea spiritului, dezicerea lui de activitate creatoare. De aceea filosofia creatoare nu poate fi o filosofie ştiinţifică. Există o gnoză mai presus de ştiinţă şi care nu depinde de ea. Dar filosofia gnostică creatoare nu este şi o filosofie sentimentală, o filosofie a simţirii, o filosofie a inimii. Filosofia simţirii este şi ea pasivă, supusă, ea nu este creator-activă. Filosofia nu este vis, ci acţiune.

*

Filosofia este măcinată de o boală groaznică — boala reflexiei şi dedublării. Această reflexie, acest hamletism, filosofii au încercat să-l ridice la rangul de principiu metodologic. În raţionalismul lui Descartes, în empirismul lui Hume, în criticismul lui Kant reflexia şi îndoiala sînt ridicate la rangul de virtuţi ale cunoaşterii filosofice. Reflexia şi îndoiala sînt tocmai cele care privează filosofia de caracter creator-activ, o fac pasivă. Cel care reflectează şi se îndoieşte nu poate fi activ în lume, nu poate fi un luptător, el este în întregime cufundat în autodedublare vlăguitoare, el nu este sigur de acea forţă activă, creatoare prin care ar putea acţiona asupra lumii. Actul cognitiv creator, care biruie graniţele şi piedicile, poate fi săvîrşit doar de acela care e sigur de forţa sa cognitivă, doar de către cineva integru, nu dedublat. Îndoiala şi dedublarea îl fac pe cel care cunoaşte dependent de datul universal cu multiplicitatea sa rea, îl fac rob al necesităţii. Filosofia creatoare este o filosofie dogmatică, nu critică şi sceptică, integră, nu dedublată. Omul epocii moderne a trebuit să treacă prin îndoiala critică, prin părăsire şi singurătate în cunoaştere. Fructuoasă a fost trecerea de la confortul cognitiv al lui Toma d'Aquino la tragedia kantiană a cunoaşterii. Nu există cale de întoarcere către dogmatismul vechi, infantil, dar trebuie să existe o orientare către dogmatismul nou, matur, creator. Filosofia dogmatică a viitorului este o filosofie care s-a încumetat să facă alegerea, să fixeze conştiinţa asupra alegerii. Filosofia dogmatică este o filosofie temerară, creatoare. Cel care creează este întotdeauna dogmatic, el este întotdeauna temerar-alegător şi afirmînd cu temeritate alegerea. Filosofia dogmatică este o filosofie liberă, în ea se produce un act creator al forţei spirituale. Filosofia critică este o filosofie dependentă, în ea spiritul este inapt să realizeze un act creator, în ea avem de-a face cu o stare reflexivă, dedublată a spiritului. Dogmatism înseamnă integritate a spiritului, încredere creatoare în forţa sa. Criticismul este o dedublare a spiritului, este neîncredere în forţa sa, vlăguitoare pentru creaţie. Cunoaşterea creatoare este, ca orice act creator, o autodezvăluire a forţei care disecă, alege şi dă la o parte. Reflexia, dedublarea şi îndoiala înseamnă adaptare vlăguită la multiplicitatea rea a lumii necesităţii. Starea de îndoială este o stare de nelibertate, dependenţă, opresiune. Cel ce se îndoieşte nu poate alege în infinitatea rea, multiplicitatea proastă a adevărurilor impuse de lumea dată a necesităţii. Cel ce se îndoieşte se află în situaţia măgarului lui Buridan. Îndoiala este lipsă de caracter în metafizică,

lipsă de voinţă şi neputinţă de a pune capăt multiplicităţii inoportune prin actul creator al disecării. Dogmatismul este o manifestare a tăriei de caracter în metafizică, a voinţei care disecă multiplicitatea rea. Dogmatismul este expresia conştiinţei fixate, selective, care a avut îndrăzneala actului creator. Îndoiala înseamnă robie faţă de infinitatea rea, supunere faţă de multiplicitatea proastă. Dogmatismul creator înseamnă biruirea domniei infinităţii rele în numele veşniciei, disecarea multiplicităţii proaste în numele alegerii unicului. Actul creator al cunoaşterii este actul unei iubiri selective, care alege înăuntrul multiplicităţii proaste unicitatea bună. Iubirea care alege este premisa indispensabilă a cunoaşterii filosofice. Filosoful autentic este un om îndrăgostit, care a ales obiectul iubirii cunoscătoare. Cunoaşterea filosofică creatoare înseamnă încetarea îndoielii cu privire la cel ales şi îndrăgit. Îndrăgostitul alege prin act creator pe cine să iubească în multiplicitatea rea a femeilor. E inutil să-i spui îndrăgostitului că există, în afara celei alese şi iubite de el, nenumărate femei cu nimic mai rele, dacă nu chiar mai bune. Iar filosofului îndrăgostit este inutil să-i spui că în afara adevărului ales şi iubit de el există o mulţime de alte adevăruri nu mai puţin verosimile. Cunoaşterea filosofică este imposibilă fără Eros. Patosul filosofiei este un patos erotic. Filosofia critică, dedublată, stăpînită de îndoială, nu cunoaşte Erosul filosofic, ea nu deţine patosul iubirii cunoscătoare. Filosofia este artă, iar nu ştiinţă, pentru că ea presupune Erosul, iubirea care alege. Coloratura erotică, nupţială a împlinirilor şi viziunilor filosofice distinge radical filosofia de ştiinţă. Filosofia este o artă erotică. Cei mai creatori filosofi sînt filosofii erotici, ca de ex[emplu] Platon. Filosofii privaţi de erotism se apropie, poate, în mai mare măsură de tipul cvasiştiinţific, dar filosofia lor nu conţine asemenea viziuni creatoare. Filosofia se avîntă către taina nupţială a cunoaşterii. Taina nupţială a cunoaşterii este negată de filosofia critică şi aici e păcatul ei împotriva speranţelor veşnice ale filosofiei. *Ca act creator, cunoaşterea filosofică este o nuntă din dragoste.* Filosofia critică, cvasiştiinţifică, vrea să transforme filosofia într-o căsătorie din interes, ea doreşte nu o îndrăgostire primejdioasă, ci o domesticitate confortabilă lipsită de primejdii şi neagă, de aceea, misterul nupţial al iubirii. Filosofia creatoare este arta iubirii cunoscătoare, nu ştiinţa unei domesticităţi cognitive confortabile.

Filosofia cvasiştiinţifică ar vrea să pună demonstraţia în locul iubirii care cunoaşte, ea cere în toate şi întotdeauna dovezi că adevărul iubirii care cunoaşte este adevărul cel mai bun, adevărul unic. Dar demonstraţia nu este decît una din expresiile dominaţiei necesităţii asupra libertăţii spiritului uman. Se poate demonstra ceea ce este impus, inevitabil, indispensabil. Filosofia cvasiştiinţifică ar dori ca totul să fie demonstrabil şi nimic eligibil, ca peste tot să domnească necesitatea, nu libertatea. Demonstraţia este indispensabilă în gîndirea discursivă, care este o adaptare la necesitatea în datul universal. În demonstraţie nu există elan al actului creator. Demonstraţia este supunere, nu creaţie. Dependenţa de demonstraţie este o dependenţă înrobitoare. Permanenta cerinţă a demonstraţiilor este cerinţa unei comunicări spirituale diminuate, unei dezbinări interioare din pricina căreia totul este perceput ca necesitate şi nu ca libertate. De unde se ştie cu atîta tărie că adevărul este ceea ce a fost cel mai clar demonstrat? Poate că *demonstraţia stă în calea cunoaşterii adevărului ca piedică a necesităţii întîlnite*. Filosofia creatoare trebuie să se elibereze de dominaţia ademenitoare a demonstraţiei, să săvîrşească un act de lepădare de această adaptare neprimejdioasă la necesitate. În ştiinţă ceea ce este mai complet demonstrat este şi ceea ce este mai perfect adaptat la necesitatea universală, în vederea orientării în ea. De aici importanţa demonstraţiei în logica ştiinţelor. *În filosofie ceea ce este mai adevărat, ceea ce pătrunde creator, în mai mare măsură, prin necesitate către libertate, prin lipsă de sens către sens, este, poate, ceea ce este în cea mai mică măsură demonstrat.* În filosofie nu există logică a demonstraţiei, întrucît nu există în genere logică a filosofiei, nu există nimic care să premeargă logic intuiţiei filosofului. Demonstraţia în filosofie n-ar reprezenta o cunoaştere creatoare, ea n-ar fi decît o adaptare. Convingătoare în cunoaşterea filosofică este intuiţia creatoare, nu caracterul demonstrabil al gîndirii discursive. În filosofie adevărul se arată şi se formulează, el nu se demonstrează şi întemeiază. *Menirea filosofiei este de a găsi cea mai precisă formulare a adevărului sesizat prin intuiţie şi de a sintetiza formule. Ceea ce convinge şi captivează în filosofie este perfecţiunea formulelor, ascuţimea şi claritatea lor, lumina care izvorăşte din ele, nu demonstraţiile şi deducţiile.* Demonstraţiile se află întotdeauna la mijloc, nu la începuturi, nici la sfîrşituri şi nu poate exista, de aceea, demonstraţie a adevărurilor prime şi ultime. În esenţă demonstraţiile nu

demonstrează niciodată nici un adevăr, căci ele presupun adoptarea unor adevăruri pe cale intuitivă. Iar la mijloc se poate demonstra orice minciună. Demonstraţia nu este decît o tehnică a aparatului logic şi ea nu are nici o relaţie cu adevărul. Toate acestea duc încă o dată la conştiinţa acută a faptului că în cunoaşterea filosofică avem de-a face cu o treaptă superioară a comunicării spirituale şi abia atunci este ea convingătoare, abia atunci este ea spontană. *Filosofia presupune comunicarea pe terenul intuiţiilor prime şi ultime, iar nu pe cel al demonstraţiilor de mijloc ale gîndirii discursive.* Atunci obligatorie şi convingătoare va fi nu filosofia critic diminuată, ci cea dogmatic înălţată. Adevărul cunoaşterii filosofice poate fi înţeles şi primit doar atunci cînd sînt prezente vlăstarele acelei intuiţii ale existentului ajunsă la cea mai înaltă expresie a sa în actul cognitiv creator al filosofului. Comunicarea în cunoaşterea filosofică presupune un anume maximum al comunicării vitale, unitate, spirit sobornicesc al iubirii care alege. Ultimul criteriu al adevărului intuiţiei filosofice poate fi doar spiritul sobornicesc universal. Sobornicitatea conştiinţei este o unică iubire care cunoaşte. Unei conştiinţe soborniceşti nu-i sînt necesare demonstraţiile. Demonstraţiile sînt necesare numai celor care iubesc diversul, care au intuiţii diverse. Demonstraţii se fac doar adversarilor adevărului iubit, nu prietenilor lui.

*

În determinarea naturii filosofiei şi sarcinilor ei un loc central aparţine problemei antropologismului în filosofie. Filosofia este incapabilă să părăsească acea conştiinţă iniţială conform căreia cel care filosofează este omul şi se filosofează pentru om. Ea n-are puterea să se dezică de faptul că procesul cognitiv al filosofiei se produce într-un mediu antropologic. Oricît s-ar strădui Cohen sau Husserl să confere cunoaşterii un caracter transcendent omului şi să elibereze cunoaşterea de orice antropologism, aceste tentative vor produce întotdeauna impresia că cineva vrea să se ridice trăgîndu-se de păr. *Omul precede filosofia, omul este presupoziţia oricărei cunoaşteri filosofice.* Este un lucru de care filosofii se simt adesea jenaţi şi ruşinaţi, ei ar dori să deducă omul din filosofie şi nu filosofia din om. Filosofilor li se pare că acest antropologism fatal al filosofiei reprezintă o scădere a calităţii cunoaşterii filosofice, inevitabila ei relativizare. Încît majoritatea filosofilor practică, pînă la urmă, un

antropologism semiconştient, parţial, un antropologism uşor pudic şi nedeclarat. Filosofii par jenaţi de faptul că omul, care pentru filosofie constituie, încă, o problemă, precede în mod atît de evident filosofia şi o comandă. Filosofia critică supune îndoielii existenţa însăşi, pentru ea totul nu este decît problemă, iar omul se află în spatele filosofiei critice, omul se îndoieşte, omul pune probleme. Şi atunci filosofia critică face experimentul instructiv de a se curăţi şi elibera de om. Această tendinţă homicidă există şi la Husserl, şi la Cohen, şi la alţii. Ei vor să creeze o filosofie în care cea care filosofează să fie filosofia însăşi, iar nu omul. În felul acesta se urmăreşte înălţarea în rang a cunoaşterii filosofice, care n-ar mai fi astfel relativă, ci absolută. Gnoseologilor critici le place acum să spună că modul de cunoaştere ştiinţific este chiar realitatea cea mai autentică, chiar absolutul. Ştiinţa este chiar existentul, ştiinţa este existentul în mai mare măsură decît omul, ştiinţa este mai existenţială decît omul. Hegel, deşi în alt mod, credea şi el că filosofia este mai reală şi mai absolută decît omul. Această filosofie homicidă este o manifestare a orgoliului titanic al filosofului, nu al omului, ci al filosofului şi nici măcar al filosofului, ci al filosofiei înseşi, al cunoaşterii filosofice înseşi.[14] Acesta este panlogismul, adică înălţarea logicii şi categoriilor ei la rangul de existenţă absolută. Şi totuşi, trebuie să vedem în Hegel un adevăr nemuritor: pentru Hegel cunoaşterea însemna dezvoltarea existentului, cunoaşterea era existenţială. La Hegel idealismul se transmută în realism[15]. Marele merit al lui Hegel este ruptura lui cu logica formală. În tentativa titanică a lui Hegel filosofia atinge punctul limită, iar după aceea începe descinderea, căderea, crahul filosofiei. Omul se revoltă împotriva filosofiei şi cere recunoaşterea pentru sine a unei mai mari realităţi, mai mari existenţialităţi decît cea a filosofiei. Filosofia extraantropologică şi subantropologică nu poate fi numită creatoare — în ea nu există creator, nu există biruire creatoare de către omul creator a necesităţii universale, în ea omul este adus în starea de absolută supunere faţă de categoriile cunoaşterii filosofice, dornice să elimine omul şi să se aşeze în locul său. *Singur acel Logos nu distruge omul, Care este, El Însuşi, Omul Absolut.* De aceea numai în conştiinţa hristologică (în Hristos-Logos) *este* Omul salvat şi afirmat.

Se deschide o altă cale a eliberării de consecinţele relativiste ale antropologismului, consecinţe distructive pentru filosofie. Este calea înălţării în rang a omului însuşi, calea absolutizării omului, a recu-

noaşterii omului ca centru suprem al cosmosului, după chipul şi asemănarea Existentului Absolut, mic cosmos care cuprinde în sine tot. Atunci omul va deveni nu o presupoziţie relativă, relativistă a cunoaşterii filosofice, ci presupoziţia ei absolută, comunicînd cunoaşterii fermitate şi invulnerabilitate. *Atunci filosofia va fi înţeleasă ca forţă cognitivă creatoare a omului, dominînd lumea.* Filosofia este domnia omului prin creaţie; ştiinţa — domnia lui prin ascultare. Filosofia creatoare este o filosofie antropologică, presupunîndu-l pe creator şi ţelul său. Dar antropologismul filosofiei va deveni, din relativ şi semiconştient, conştient şi absolut. Un atare antropologism trebuie să-şi dezvăluie natura cosmic-ontologică. Stările omului ca fiinţă individuală, închisă nu pot fi izvorul cunoaşterii filosofice, acest izvor nu poate fi psihologismul. Opoziţia faţă de psihologism este deplin întemeiată, psihologismul este moartea filosofiei. Omul nu este presupoziţia psihologică a cunoaşterii filosofice, el este presupoziţia ei universală, ontologică, cosmică. Pot fi izvor al cunoaşterii filosofice doar stările cosmice, universale ale omului, nu cele psihologice, individuale. „Omul este măsura tuturor lucrurilor", ne învăţa Protagoras, şi această afirmaţie a devenit sursa relativismului, scepticismului şi pozitivismului. Despărţit de cosmos, închis în sine, pierzîndu-şi legătura cu existenţa absolută, omul poate fi cel mai puţin măsura lucrurilor. Sofiştii, relativiştii, pozitiviştii nu cunosc omul ca microcosmos, ca imagine şi asemănare a existenţei absolute. La ei omul este coborît în rang, de-absolutizat, transformat într-o stare relativă, într-un mănunchi de senzaţii, într-o picătură în marea necesităţii universale, un fir de nisip în deşertul existentului. Dar omul trebuie recunoscut ca măsură a lucrurilor într-un cu totul alt sens, mai înalt. În om, şi numai în om se petrece realizarea concretă şi creatoare a stărilor cosmice, căci există în el o rudenie cu întreg cosmosul, ca treaptă ierarhică superioară a acestuia. *Filosofia înseamnă tocmai asta — autorealizarea de către om a rolului său regesc, creator în cosmos*[16]. Filosofia este eliberarea cognitivă de oprimare. Ştiinţa, însă, este conştiinţa dependenţei.

*

Psihologismul şi relativismul uman în cunoaşterea filosofică pot fi depăşite numai de acei filosofi care admit existenţa Logosului universal, a Raţiunii sobornniceşti şi înţeleg omul ca fiinţă părtaşă la

Logos, înrudită cu Raţiunea, aptă să intre în posesiunea acestei Raţiuni. Cel care nu vede în om nici o urmă a Logosului universal este condamnat să se afle sub dominaţia psihologismului şi relativismului. Filosofia nu este, asemenea religiei, revelaţie a lui Dumnezeu, ea este revelaţie a omului, dar a omului părtaş la Logos, la Omul Absolut, la Omul total, iar nu fiinţă individuală închisă. Filosofia este revelaţia înţelepciunii în omul însuşi, prin efortul său creator. În intuiţiile şi revelaţiile filosofice veritabile omul se uneşte cu universul, antropologismul se uneşte cu cosmismul. În cosmosul mic — omul — este cuprins cosmosul mare — universul. Adîncirea microcosmosului uman în propria sa profunzime pe calea intuiţiei intime pare doar subiectivă şi neobligatorie. Căci în esenţă este vorba aici de adîncirea în taina macrocosmosului. Taina macrocosmosului se dezvăluie doar celor care înlătură necesitatea silit-impusă, necesitatea părelnică şi se apropie de macrocosmos prin microcosmos, prin libertatea Omului Absolut.

Cunoaşterea filosofică nu poate avea o sursă livrescă, şcolărească. Izvorul filosofiei nu este Aristotel, nici Kant, ci existenţa însăşi, intuiţia existenţei. Este cu adevărat filosof cel care are intuiţia existenţei, cel a cărui filosofie are un izvor vital. Adevărata filosofie deţine căi nemediate de comunicare cu existenţa. Filosofia şcolărească, scolastică, academică este o filosofie mediată. Elaborarea unor sisteme filosofice şcolăreşti presupune deja privarea de hrană vitală a filosofiei şi înlocuirea ei printr-o hrană livrescă. Scopul filosofiei nu este elaborarea unui sistem, ci actul cognitiv creator în lume. Filosofia nici nu trebuie să fie sistematică. Caracterul sistematic presupune întotdeauna o adaptare economică la necesitate, caracterul sistematic este opus intuiţiei creatoare. Sinteza nu trebuie identificată cu sistemul. Hrana filosofiei este vital-religioasă. Filosofia poate fi „orientată“ de revelaţia religioasă. Dar filosofia nu este religie şi nu poate fi exterior subordonată religiei, cu atît mai puţin teologiei. Subordonarea filosofiei faţă de teologie a generat o scolastică, subordonarea filosofiei faţă de ştiinţă a generat o alta. Filosofia trebuie să fie liberă de orice autoritate aflată în afara ei şi de orice metode cognitive aflate în afara ei. Ea trebuie să fie cu mult mai liberă decît admite filosofia critică, ştiinţifică actuală. Dar filosofia nu poate fi ruptă, desprinsă de cele mai profunde izvoare ale fiinţei, de seva vital-religioasă extrasă de omul care filosofează din microcosmosul său. Filosofia cere un acces liber la aceste izvoare

vii, nemijlocit existenţiale şi consideră o robie pentru sine interzicerea accesului ei la izvoarele primordiale. Religia este viaţa deplină. Adevărul religiei îi este dezvăluit omului de către Divinitate. Filosofia este cunoaştere. Adevărul filosofiei este descoperit de om. Uniunea divinului şi umanului, a religiosului şi filosoficului în cunoaşterea ultimă a Adevărului unic se realizează nu cu ajutorul unei autorităţi şi unei subordonări exterioare, ci prin act creator interior liber. Sensul religios ultim al filosofiei se dezvăluie imanent, ca şi sensul artei, în dezvoltarea liberă a filosofiei. Revelaţia religioasă înseamnă pentru filosofie intuiţia filosofului. Binefăcătorul ajutor al Domnului în cunoaşterea filosofică, fără de care nu poate fi atins adevărul întreg şi ultim, nu poate fi metoda filosofiei — el nu poate fi decît un dar, trimis drept răsplată pentru fapta eroică a cunoaşterii. Dar filosofia trebuie să restaureze adevărul originar al caracterului mitologic al cunoaşterii umane. Filosofia însăşi va admite liber că lumea este congnoscibilă doar mitologic.

*

Filosofia liberă a epocii creatoare va începe prin jertfa conştientă a filosofiei ştiinţifice general-valabile, adaptate la lumea dată şi lumesc diferenţiată. Această jertfă nu este nici pe departe uşoară: ea presupune o mare libertate a spiritului şi renunţarea la rînduiala burgheză, la tipul de comunicare burghez, în numele unei alte lumi şi unei alte comunicări. Ea înseamnă refuzul securităţii filosofice, consimţirea la a te supune primejdiei în cunoaştere, îndepărtarea de ţărmurile sigure şi lepădarea de spiritul mic-burghez, adică de ocuparea unui loc cognitiv definit în lumea dată. Filosofia creaţiei nu poate fi decît o filosofie a creatorilor, adică a celor care depăşesc, în actul creator, graniţele lumii date. Tocmai filosofia creaţiei presupune o filosofie a libertăţii, ea este filosofia celor eliberaţi. Filosofia creatoare nu poate fi o filosofie academică, statală, burgheză. Filosoful este un om liber, independent de „lume", care nu se adaptează la nimic. Filosoful nu poate fi în serviciul statului sau al partidelor politice, al academiilor sau al intereselor profesionale. Filosoful nu poate fi în slujba binelui omenirii, el nu poate fi în serviciul oamenilor şi ţelurilor umane particulare. Vorbesc de filosofie ca act creator, şi nu de filosofie ca sistem de adaptare.

Filosofia timpurilor noi a fost în prea mare măsură absorbită de problema ştiinţei, care a impresionat imaginaţia umană. Filosofia s-a transformat într-o teorie a cunoaşterii ştiinţifice, într-o logică a ştiinţei. Ea a voit să se lase „orientată“ de ştiinţă. Cunoaşterea filosofică însăşi, ca act independent, a fost umbrită de problema cunoaşterii ştiinţifice. Obiectul filosofiei a devenit ştiinţa, iar nu existenţa. Metoda filosofării se străduieşte şi ea să fie ştiinţifică, adecvată obiectului său. Dar filosofia trebuie să se elibereze, în fine, de această absorbţie exclusivă în problema ştiinţei. Kant a fost total copleşit de existenţa unor ştiinţe matematice ale naturii, de opera lui Newton, şi a copleşit la rîndul său filosofia cu problema unor ştiinţe matematice ale naturii. Dar însăşi existenţa unor ştiinţe matematice, ideale ale naturii este acum supusă îndoielii, în ştiinţa însăşi are loc o criză a matematismului şi mecanicismului. Filosofia va trebui să aibă de-a face cu problema ştiinţei pragmatice şi acest lucru o va elibera de coşmarul ştiinţelor matematice ale naturii. Pragmatismul ştiinţific minează definitiv ideea unei filosofii ştiinţifice, care se hrănea din fantasma existenţei unei ştiinţe matematice ideale, unor ştiinţe absolute ale naturii. Viitorul aparţine nu lui Cohen — acestei ultime tentative de a absolutiza şi matematiza cunoaşterea ştiinţifică — ci mai degrabă lui Bergson, care a respins, în chip profund şi revoluţionar, matematismul[17]. Dinspre ştiinţa însăşi se pregăteşte o criză a filosofiei ştiinţifice. Iar pe culmile ei filosofia îşi eliberează intuiţia creatoare.

*

Aspiraţia către un caracter ştiinţific, cvasiştiinţific, a cuprins nu numai filosofia, ci şi teosofia. Mişcarea teosofică din vremea noastră este impregnată de ideea nefericită că religia şi mistica sînt cunoaşteri cvasiştiinţifice. Vechiul gnosticism renaşte într-o formă cvasiştiinţifică. Cel mai important şi remarcabil dintre teosofii contemporani, R. Steiner, îşi construieşte teosofia ca pe o ştiinţă, riguroasă şi seacă. Teosofia lui este un fel de ştiinţă a naturii altor planuri ale existenţei, un fel de Haeckel transpus în alte lumi. Steiner îşi scrie în mod premeditat cărţile în stilul manualelor de mineralogie şi geografie. Metoda lui e strict descriptivă, strict ştiinţifică, nu filosofică[18]. Este ca şi cum el ar rămîne în sfera naturalismului cvasiştiinţific şi ar vrea să lărgească acest naturalism, să-l extindă, dar nu

să-l depăşească, nu să se elibereze de el. Pentru Steiner faptul ştiinţei este un fapt fundamental în viaţa omului. Dar el se luptă cu consecinţele materialiste ale acestui fapt. El scrie despre mistică nu în mod mistic, ci în mod ştiinţific. În scrierile lui nu există acele trăiri personale, acele inspiraţii şi iluminări care vrăjesc la toţi misticii. El ne dă, sec-descriptiv, obiectul însuşi, harta existenţei. Teosofia pare să se adapteze la necesitatea universală şi să devină mai accesibilă nivelului uman mediu. Dar filosofia creatoare nu poate admite o teosofie cvasiştiinţifică. Dacă filosofia nu poate fi ştiinţifică, cu atît mai puţin poate fi ştiinţifică sfera ei superioară, cea mai îndepărtată de ştiinţă — teosofia, cunoaşterea divinului. Dependenţa metodologică a lui Steiner de naturalism este determinată şi de faptul că la el nu avem de-a face cu o teosofie în sensul strict al cuvîntului, ca la J. Böhme sau Fr. Baader. Ştiinţa ocultă a lui Steiner rămîne în sfera naturii creaturilor şi nu oferă o cunoaştere a Divinului, ea nu vorbeşte despre Dumnezeu, aşa cum vorbeau despre El gnosticii. Se poate, la rigoare, vorbi despre o magie ştiinţifică, aşa cum o face Du Prel, dar în nici un caz despre o teosofie ştiinţifică. În magie există o dependenţă faţă de natură, dar teosofia trebuie să fie liberă faţă de natură. Cunoaşterea lui Dumnezeu şi a tainei ultime a lumii se distinge, în esenţa ei, de cunoaşterea ştiinţifică şi conţine în sine tot atît de puţin naturalism, cît şi matematism. Nici Haeckel, nici Cohen nu pot fi admişi în sfera cunoaşterii teosofice şi metafizice. Filosofia ca act creator nu are nimic comun nici cu cunoaşterea naturalistă, nici cu cea matematică — ea este artă. Iar teosofia mistică este artă supremă. În ultimă instanţă Steiner ajunge şi el la această concluzie, întrucît vede în cunoaştere înălţarea existenţei, dezvoltarea omului însuşi. Cînd spun că filosofia este artă, nu vreau să spun că ea este „poezia conceptelor“, ca la Lange, lipsită de obligativitate pentru oricine, individual arbitrară. Arta filosofiei este mai obligatorie şi mai fermă decît ştiinţa, ea antecede ştiinţei, dar ea presupune o încordare superioară a spiritului şi o formă superioară de comunicare. Taina despre om — iată problema primordială a filosofiei creaţiei.

Capitolul II

OMUL. MICROCOSMOS ŞI MACROCOSMOS

Filosofii s-au reîntors mereu la conştiinţa faptului că a descifra taina despre om înseamnă, de fapt, a descifra taina existenţei. Cunoaşte-te pe tine însuţi şi astfel vei cunoaşte lumea. Toate tentativele cunoaşterii exterioare a lumii care nu presupun o cufundare în profunzimea omului au avut ca rezultat doar o cunoaştere epidermică a lucrurilor. Dacă porneşti de la om către exterior, nu ajungi niciodată la sensul lucrurilor, căci descifrarea sensului este ascunsă în omul însuşi. Pozitivismul a reprezentat expresia extremă a tendinţei de a pătrunde înţelesul lumii nu numai pe cale exterioară, printr-o îndepărtare cît mai mare de omul interior, ci aşezînd omul însuşi printre lucrurile exterioare ale lumii. Dar, în adevăr, o filosofie care se sileşte să nege importanţa excepţională a omului în lume şi să respingă omul ca pe un izvor excepţional al cunoaşterii tainei şi sensului lumii suferă de o contradicţie lăuntrică şi de un viciu distructiv pentru ea însăşi. Omul care filosofează nu poate să nu afirme importanţa excepţională a omului pentru orice filosofie, el nu poate să nu pornească de la această excepţională conştiinţă de sine. Actul excepţionalei conştiinţe de sine prin care omul îşi realizează propria semnificaţie precede orice cunoaştere filosofică. Această excepţională conştiinţă de sine a omului nu poate fi unul din adevărurile cunoaşterii filosofice a lumii, ea precede, ca absolut *a priori*, orice cunoaştere filosofică a lumii, care nu devine posibilă decît prin această conştiinţă de sine. Dacă omul se va percepe ca pe unul din lucrurile exterioare, obiectivate ale lumii, el nu va putea fi subiect activ al cunoaşterii, filosofia va fi pentru el imposibilă. Antropologia sau, mai precis, conştiinţa antropologică, precede nu doar ontologia şi cosmologia, ci şi gnoseologia şi însăşi filosofia cunoaşterii, precede orice filosofie, orice cunoaştere. *Însăşi*

conştiinţa omului ca centru al lumii, ascunzînd în sine secretul lumii şi înălţîndu-se deasupra tuturor lucrurilor lumii, este presupoziţia oricărei filosofii, fără de care nu poţi cuteza să filosofezi. Cel care cunoaşte filosofic lumea trebuie să se înalţe deasupra tuturor lucrurilor lumii, el nu poate fi unul din lucrurile lumii în rînd cu altele, el trebuie să fie el însuşi lume. În faţa unei fracţiuni a universului n-ar fi putut sta sarcina temerară de a înţelege lumea, n-ar fi putut apărea problema cunoaşterii, problema filosofiei. Chiar faptul de a pune problema temerară a cunoaşterii universului este posibil doar pentru cel care este el însuşi univers, care este capabil să se contrapună universului ca egal lui, apt de a-l include în sine. Cunoaşterea umană se bizuie pe presupoziţia că omul este cosmic prin natura sa, că el este centrul existenţei. Omul ca fiinţă individuală închisă n-ar deţine căi către cunoaşterea universului. O astfel de fiinţă nu s-ar înălţa deasupra lucrurilor particulare ale lumii, n-ar depăşi stările particulare. Calea antropologică este singura cale de cunoaştere a universului şi această cale presupune o excepţională conştiinţă de sine a omului. Numai în conştiinţa de sine şi simţirea de sine a omului se dezvăluie tainele divine. Filosofii au acceptat, în esenţă, acest lucru întotdeauna, fie conştient, fie inconştient.

Dar au existat devieri de la această excepţională conştiinţă de sine a omului în două direcţii distincte. Omul a încercat să filosofeze cînd parcă mai jos, cînd parcă mai sus de sine, după cum aşeza la baza filosofării unele sau altele dintre stările şi forţele sale particulare. Empirismul şi pozitivismul fac din sferele particulare şi inferioare ale percepţiei şi experienţei exterioare temelia filosofiei, fragmentînd spiritul uman. Raţionalismul şi criticismul privesc şi ele drept temelie a filosofiei sferele particulare, dar mai înalte, ale categoriilor raţiunii, fragmentînd spiritul uman în alt mod şi încercînd să confere cunoaşterii un caracter non-uman. Dar atît empiriştii şi pozitiviştii, cît şi raţionaliştii şi criticiştii pornesc fiecare în felul său şi în mod incomplet de la premisa că în om trebuie să existe resurse excepţionale de cunoaştere a lumii. În ultimă instanţă, pînă şi cel mai extremist senzualist trebuie să recunoască în senzaţiile omului natura sa macrocosmică. Pînă şi cel mai extremist raţionalist de tipul lui Cohen trebuie să recunoască în categorii natura macroantropică a existentului. *Omul este o mică lume, microcosmos — iată adevărul fundamental al cunoaşterii omului şi adevărul fundamental subiacent înseşi posibilităţii*

cunoaşterii. Universul poate pătrunde în om, poate fi asimilat de el, cunoscut de el, înţeles de el numai pentru că în om există întreaga compoziţie a universului, toate forţele şi calităţile acestuia, pentru că omul nu este o fracţiune a universului, ci o lume completă în mic. Endosmosul şi exosmosul* cognitiv sînt posibile doar între microcosmos şi macrocosmos. Omul pătrunde cognitiv sensul universului ca pe cel al unui om mare, macroantropos. Universul pătrunde în om, se supune efortului său creator ca unei mici lumi, microcosmos[1]. Omul şi cosmosul îşi măsoară forţele ca egali. Cunoaşterea este o luptă între forţe egale, nu lupta unui pitic cu un uriaş. Repet: această excepţională conştiinţă de sine a omului nu este unul din adevărurile dobîndite ca rezultat al filosofării, este adevărul care precede orice act creator al cunoaşterii filosofice. Această premisă şi presupoziţie a oricărei filosofii este adesea inconştientă, dar trebuie să devină conştientă. Omul are capacitatea de a cunoaşte lumea numai pentru că el nu este în lume doar ca una din părţile ei, ci şi în afara lumii şi deasupra lumii, depăşind toate lucrurile lumii ca existenţă echivalentă lumii. Cum bine spune Lotze: „Dintre toate rătăcirile spiritului uman, cea mai ciudată mi-a părut întotdeauna aceea prin care el a ajuns să se îndoiască de propria sa fiinţă, pe care numai el singur o trăieşte nemijlocit, sau cum i-a apărut gîndul să-şi restituie această fiinţă sub forma unui dar din partea acelei naturi exterioare pe care o cunoaştem doar în mod mediat, tocmai prin mijlocirea spiritului respins de noi înşine.“[12] Omul se cunoaşte pe sine înainte şi mai bine decît cunoaşte lumea şi de aceea cunoaşte lumea după şi prin sine. Filosofia este tocmai cunoaşterea interioară a lumii prin om, în timp ce ştiinţa este cunoaşterea exterioară a lumii în afara omului. În om se dezvăluie existenţa absolută, în afara lui — doar cea relativă.

*

Omul este punctul de intersecţie a două lumi. Stă mărturie pentru aceasta dualitatea conştiinţei de sine umane, care străbate întreaga ei istorie. Omul are conştiinţa apartenenţei sale la două lumi, natura lui se dedublează şi în conştiinţa lui învinge cînd o natură, cînd cealaltă. Şi omul întemeiază cu aceeaşi forţă conştiinţe de sine în cel mai înalt grad opuse, justificîndu-le în aceeaşi măsură prin datele naturii sale. Omul este conştient de măreţia şi forţa sa,

ca şi de nimicnicia şi slăbiciunea sa, de libertatea sa regească şi de dependenţa sa înrobitoare, este conştient de sine ca fiind chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi picătură în lumea necesităţii naturale. Se poate vorbi, aproape cu egală îndreptăţire, de provenienţa divină a omului şi de provenienţa sa din formele inferioare ale vieţii organice a naturii. Filosofii apără cu o forţă aproape egală de argumentaţie libertatea originară a omului şi determinismul total, care include omul în lanţul fatal al necesităţii naturale. Omul este unul din fenomenele acestei lumi, unul dintre lucruri în vîrtejul natural al lucrurilor şi omul iese din această lume ca imagine şi asemănare a existenţei absolute, înălţîndu-se deasupra tuturor lucrurilor din ordinea naturii. Stranie fiinţă; dedublată şi echivocă, avînd chip regesc şi chip de rob, fiinţă liberă şi încătuşată, puternică şi slabă, reunind într-o existenţă unică măreţia şi nimicnicia, ceea ce este veşnic şi ceea ce este pieritor. Toate spiritele profunde au simţit asta. Pascal care avea o genială percepţie a caracterului antinomic al vieţii religioase, înţelegea că întregul creştinism este legat de această dualitate a naturii umane. „Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable."[3*] Jacob Böhme spune: „Nun siehe, Mensch, wie du bist irdisch und dann auch himmlisch, in einer Person vermischt, und trägest das irdische, und dann auch das himmlische Bild in einer Person: und dann bist du aus der grimmigen Qual, und trägest das höllische Bild an dir, welches grünet in Gottes Zorn aus dem Qual der Ewigkeit."[4**]

E aproape de neconceput cum o fracţiune a naturii, în toate privinţele dependentă de vîrtejul ei de neînlăturat, a îndrăznit să se răscoale împotriva naturii şi să-şi afirme pretenţiile la o altă origine şi la o altă destinaţie. *Suprema conştiinţă de sine a omului este inexplicabilă pornind de la lumea naturală şi rămîne o taină pentru această lume.* Lumea naturală n-ar fi în stare să se depăşească pe sine în suprema conştiinţă de sine a omului; în forţele naturale ale „astei lumi" nu este sădită nici o posibilitate a unei atare conştiinţe de sine. Superiorul nu putea naşte din inferior. Omul prezintă documente justificative ale provenienţei sale aristocratice. Omul nu este doar al astei lumi, ci şi al alteia, el nu este doar al necesităţii, ci şi al libertăţii, nu este doar al naturii, ci şi al lui Dumnezeu. Omul se poate cunoaşte pe sine ca parte indispensabilă a naturii şi poate fi copleşit de această conştiinţă. Dar cunoaşterea sa ca parte a naturii

este un factor secundar al conştiinţei umane; în mod primar omul îşi este dat sie şi se trăieşte pe sine ca fapt în afara naturii, în afara lumii. Omul este mai profund şi mai originar decît psihologicul şi biologicul din el. Omul, omul total, purtătorul umanităţii absolute, care a dobîndit conştiinţa după torpoarea sa în lumea naturii, după căderea sa în necesitatea naturală, devine conştient de natura sa infinită, care nu poate fi satisfăcută şi îndestulată prin împliniri trecătoare. Totul e pieritor în lumea omului, totul neagă veşnicia. Dualitatea naturii umane este atît de frapantă, încît sînt pline de forţă învăţăturile despre om ale naturaliştilor şi pozitiviştilor şi nu mai puţin pline de forţă cele ale supranaturaliştilor şi misticilor. Faptul existenţei omului şi faptul conştiinţei de sine a omului este dezminţirea puternică şi unică a acelui aparent adevăr conform căruia lumea naturală este unică şi definitivă. *Prin natura sa omul reprezintă o ruptură în lumea naturală, el nu-şi află loc în ea.* Învăţaţii raţionalişti sînt nevoiţi să se oprească cu nedumerire în faţa faptului conştiinţei de sine a lui Hristos, în faţa caracterului inexplicabil al acestei conştiinţe de sine divine. Tot astfel trebuie să se oprească învăţaţii raţionalişti în faţa faptului conştiinţei de sine a omului, căci această conştiinţă de sine este transcendentă în raport cu lumea naturală şi nu este explicabilă prin ea. Există o analogie profundă şi bogată în semnificaţii între conştiinţa de sine a lui Hristos şi conştiinţa de sine a omului. Numai revelaţia despre Hristos dă cheia pentru dezvăluirea tainei conştiinţei de sine a omului. Suprema conştiinţă de sine a omului este limita absolută a oricărei cunoaşteri ştiinţifice. Ştiinţa cunoaşte cu deplin drept omul doar ca parte a lumii naturale şi se confruntă cu dualitatea conştiinţei de sine umane ca limită a sa. Dar şi filosofia supremei conştiinţe de sine a omului este posibilă doar atunci cînd ea este conştient „orientată“ de revelaţia religioasă despre om. Filosofia antropologică adoptă această revelaţie religioasă ca pe o intuiţie liberă a sa şi nu ca pe o autoritate dogmatică. Filosofia antropologică are de a face cu omul nu ca obiect al cunoaşterii ştiinţifice (fie ea biologică, psihologică sau sociologică), ci cu omul ca obiect al supremei conştiinţe de sine, în afara naturii şi în afara lumii. De aceea această filosofie identifică natura omului ca imagine şi asemănare a existenţei absolute, ca microcosmos, ca centru suprem al existenţei şi aruncă lumină asupra dualităţii tainice a naturii umane. Antropologia filosofică nu depinde în nici un sens şi în nici o măsură de

antropologia ştiinţifică, întrucît omul este pentru ea nu un obiect natural, ci un subiect supranatural. Antropologia filosofică se întemeiază în întregime pe o superioară conştiinţă de sine a omului, care se avîntă dincolo de graniţele lumii naturale.

Filosofia raţională oficială, filosofia recunoscută ca general-valabilă nu a descoperit niciodată antropologia autentică — învăţătura despre om ca microcosmos. Această filosofie a fost copleşită, într-o măsură mai mare sau mai mică, de situaţia dependentă a omului în lumea naturală. Ce se poate extrage din filosofia oficial recunoscută este, cel mult, învăţătura temător-modestă despre om a lui Hermann Lotze în al său *Microcosmos*. La Schelling, hrănit cu literatură mistică, antropologia filosofică a fost copleşită de *Naturphilosophie*[5]. Fundamental pentru Schelling este conceptul de natură, nu cel de om. În filosofie, care potrivit esenţei destinaţiei sale presupune excepţionalitatea omului, se pot găsi doar fragmente ale unei învăţături despre om[6]. Suprema conştiinţă de sine îşi face drum cu timiditate şi teamă în filosofie, şi amorţeşte complet în filosofia ştiinţifică. Şi doar un pic mai mare, în ascuţirea conştiinţei de sine antropologice, este importanţa filosofiei înflăcărat-ateiste a lui L. Feuerbach. Geniala sa lucrare *Esenţa creştinismului* este un adevăr răsturnat al antropologiei religioase. Pentru Feuerbach misterul omului rămînea un mister religios[7].

Numai în filosofia mistică şi ocultă, pe care filosofii oficiali şi general-obligatorii tot mai refuză să o cunoască, s-a dezvăluit adevărata învăţătură despre om ca microcosmos, i s-a dezvăluit omului taina despre sine însuşi. În mistică omul se eliberează de opresiunea lumii naturale. Latura cea mai puternică a unei mari părţi a învăţăturilor oculte este învăţătura despre cosmicitatea omului, cunoaşterea omului mare. Numai misticii înţelegeau bine că tot ce se petrece în om are o semificaţie universală şi îşi pune pecetea asupra cosmosului. Ei ştiau că stihiile spirituale ale omului sînt cosmice, că în om pot fi descoperite toate stratificările lumii, întreaga ei alcătuire. Mistica a fost întotdeauna profund opusă acelui psihologism care vede în om o fiinţă individuală închisă, o fracţiune a lumii. Omul nu este o fracţiune a universului, un ciob al său, ci un întreg mic univers, incluzînd în sine toate calităţile universului mare, punîndu-şi pecetea asupra lui şi purtîndu-i pecetea. Psihologia misticilor este întotdeauna cosmică. De exemplu, mînia nu este pentru ea doar o stihie a sufletului uman, ci şi o stihie a cosmosului[8].

Subiectul este vizibil în obiect şi obiectul în subiect. Misticilor le este caracteristic un materialism spiritual. În învăţătura mistică a lui Jacob Böhme există enorm de mult foc, apă, pucioasă, materie spirituală şi spiritualitate materială. Adevărul nemuritor al astrologiei consta în profunda credinţă că omul şi soarta sa poartă pecetea tuturor stratificărilor cosmosului, tuturor sferelor cerului, că omul este prin natură cosmic. Şi dacă astrologia nu poate renaşte în forma ei naiv-naturalistă, aşa cum nu poate renaşte antropocentrismul naturalist pre-copernician, adevărul supranaturalist al astrologiei care vede în cosmos alte planuri ale existenţei, ascunse astronomiei, va renaşte, e în curs de renaştere şi n-a murit niciodată[9]. Un adevăr la fel de veşnic e de găsit în alchimie, în magie. Astrologia descifra legătura indestructibilă dintre om şi cosmos şi în felul acesta răzbătea către un adevăr ascuns acelei ştiinţe despre om care nu cunoaşte cerul, ca şi acelei ştiinţe despre cer care nu cunoaşte omul. Doctrinele oculte şi mistice au vorbit întotdeauna despre caracterul compozit, complex al omului, care include în sine toate planurile cosmosului, care face să trăiască în sine întreg universul. Acea filosofie care vede în om doar un fenomen particular al lumii naturale vede cel mai puţin în om cosmosul, universul mic. Şi numai acea filosofie este capabilă să aibă viziunea cosmosului în om, care vede că omul este mai presus de toate manifestările lumii naturale şi reprezintă centrul suprem al existenţei. De faptul că în om sînt ascunse forţe cosmice tainice, oculte, necunoscute ştiinţei oficiale şi conştiinţei curente, diurne a omului, aproape că nu ne mai putem îndoi. Această conştiinţă creşte, nu scade, ea strîmtorează conştiinţa oficial-ştiinţifică şi bunul ei simţ oficial. Veşnicul adevăr al misticii va trebui să devină în scurt timp un adevăr deschis şi obligatoriu, de care să nu te poţi ascunde decît în nefiinţă. În filosofia cabalistică, la cel mai mare între mistici, J. Böhme, la continuatorul său Fr. Baader, la extraordinarul popularizator contemporan al învăţăturilor oculte R. Steiner, găsim învăţătura despre om ca microcosmos.

În Cabală conştiinţa de sine a omului atinge culmea. În conştiinţa creştină curentă adevărul despre om-microcosmos este strivit de sentimentul păcatului şi căderii omului. În conştiinţa creştină oficială antropologia rămîne, încă, veterotestamentar-biblică. În cartea fundamentală a Cabalei, *Zohar*, şi la Böhme în *Mysterium magnum* (o interpretare a primei cărţi a lui Moise) biblia

este eliberată de lanţurile care limitează şi copleşesc vechea conştiinţă a umanităţii şi se întredezvăluie adevărul despre omul cosmic. Cabala vorbeşte despre *Adam Celest*. „Omul — se spune în *Zohar* — este în acelaşi timp concluzia şi punctul culminant al creaţiunii. De aceea este el creat în a şaptea zi. De îndată ce a apărut omul totul a fost desăvîrşit, lumea de sus şi lumea de jos, căci totul este cuprins în om, el reuneşte toate formele."[10] „El nu este doar chipul lumii, fiinţă universală incluzînd şi Fiinţa absolută: el este de asemenea, el este în primul rînd chipul lui Dumnezeu, luat în totalitatea atributelor sale. El este prezenţa divină pe pămînt; el este *Adam Celest* care, apărînd din bezna supremă şi primordială, îl creează pe acest *Adam terestru*."[11] „În interior se află taina *omului celest*. Aşa cum omul este terestru, Adam celest este interior şi totul se săvîrşeşte jos, ca şi sus."[12] Cabala conţine deja profunda învăţătură despre Androgin. „Orice formă — se spune în *Zohar* — în care nu se găseşte principiul masculin şi principiul feminin nu este o formă superioară şi deplină. Sfîntul îşi găseşte locul numai acolo unde aceste două locuri sînt în mod perfect unite... Numele de om poate fi dat numai bărbatului şi femeii uniţi într-o fiinţă unică."[13] Omul serveşte drept mediator şi unificator între Dumnezeu şi natură. Dumnezeu şi natura se oglindesc în fiinţa sa dublă[14]. „Cînd lumea de jos este animată de dorinţa, de setea înflăcărată a lumii de sus — se spune în *Zohar* — aceasta din urmă pogoară către ea. În om această dorinţă atinge conştiinţa şi forţa supremă, în om şi prin om cele două lumi se întîlnesc şi pătrund una în cealaltă, tot mai mult şi mai mult."[15] În Cabală se ascunde o foarte profundă antropologie, în deplin acord cu adevărul creştin. Adevărul despre om n-a fost deplin dezvăluit în biserica creştină, care a conservat, în scopurile mîntuirii, antropologia veterobiblică. Dar un adevăr superior despre om a fost, în parte, dezvăluit de mistică şi întîi de toate de cea cabalistică, legată de izvoarele înseşi ale omului. Tocmai în Cabală se dezvăluie adevărul despre om ca imagine şi asemănare a lui Dumnezeu. Dar în Cabală adevărul despre om nu a devenit încă dinamic, creator. Găsim o înaltă învăţătură despre om şi în cărţile hermetice. „Să îndrăznim să spunem — zice Hermes Trismegistos — că omul este un Zeu muritor şi că Zeul celest este un om nemuritor. În acest fel toate lucrurile sînt conduse de lume şi de om."[16] Şi mai spune Hermes Trismegistos: „Domnul veşniciei este primul Zeu, lumea — al

doilea, omul — al treilea. Zeul, făcătorul lumii şi a tot ce ea conţine, guvernează întreg acest tot şi îl supune guvernării omului. Acesta din urmă face din tot obiectul activităţii sale."[17]

Geniale viziuni antropologice, care îşi depăşesc epoca, se descoperă la cel mai mare dintre misticii gnostici ai tuturor timpurilor, Jacob Böhme. Pentru Böhme antropologia este inextricabil legată de hristologie. Învăţătura despre Adam nu poate fi desprinsă de învăţătura despre Hristos. Böhme apropie în mod genial-temerar pe Hristos de Adam. Primul Adam al lui Böhme este acelaşi Adam Celest al Cabalei. Iar Hristos este Omul Absolut, este Adam Celest. Întreaga antropologie a lui Böhme este legată de învăţătura sa despre androgin, la care vom reveni nu o dată. Întreaga *Naturphilosophie* a lui Böhme, zguduitoare, deşi nu pînă la capăt înţeleasă de noi, presupune că omul este microcosmos şi că tot ce se săvîrşeşte în om se săvîrşeşte în cosmos. Sufletul şi natura sînt una. Böhme trebuie să pătrundă în viaţa noastră spirituală ca element veşnic, căci niciodată pînă la el gnosa umană nu s-a ridicat pînă la atare înălţimi supraumane. „Nu am trebuinţă nici de metodele şi procedeele voastre, nici de formulele voastre, căci nu de la voi am învăţat aceasta: eu am un alt maestru şi acest maestru este *Natura* întreagă. Nu de la om sau prin om, ci de la Natura însăşi am învăţat eu filosofia mea, astrologia mea şi teologia mea."[18a] Şi această provenienţă supraumană, natural-divină a cunoaşterii lui Böhme se face simţită. „Prin propriile mele forţe sînt la fel de orb ca orişicare alt om şi la fel de neputincios, dar în spiritul lui Dumnezeu vede spiritul meu înnăscut prin tot, nu însă întotdeauna, ci doar atunci cînd spiritul Iubirii lui Dumnezeu pătrunde prin spiritul meu, şi atunci natura animală şi Divinitatea devin o unică Fiinţă, o unică raţiune şi o unică lumină. Şi nu numai eu sînt aşa, ci aşa sînt toţi oamenii."[19] Sofia — Înţelepciunea Divină — se poate dezvălui în fiecare om şi atunci se naşte gnosa adevărată. Ce se dezvăluie în gnosa lui Böhme despre om? Primul om este androgin. După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu este numai acel om „care o are în sine pe Fecioara neprihănită a Înţelepciunii Divine... Omul a primit pentru prima oară denumirea sa de Om ca fiinţă mixtă."[20] Numai fecioara-fecior, androginul, este om, chip şi asemănare a lui Dumnezeu. Fără

---

[a] Traducerea pasajelor din Böhme este făcută special pentru cartea mea — *N.B.*

tînăra Fecioară nu se poate primi denumirea de om. „Înainte de Eva sa Adam era el însuşi Fecioară neprihănită, nici bărbat, nici femeie; el avea în sine ambele tincturi — pe cea care este în foc şi pe cea care este în duhul blîndeţii — şi dacă ar fi rezistat încercării el ar fi putut să dea naştere singur, în ordine divină, fără ruptură. Şi va fi să se nască vreodată un om dintr-altul în acea ordine în care Adam, prin fecioria sa, a devenit om şi chip al lui Dumnezeu: căci ceea ce este al veşniciei naşte tot în ordinea veşniciei; fiinţa sa trebuie să provină în întregime din veşnic, altfel nimic nu se va păstra în veşnicie.“[21] Ce este frapant la Böhme este apropierea mistică dintre cer şi pămînt, dintre Dumnezeu şi om, dintre Hristos şi Adam. „Dumnezeu trebuie să devină om, omul —Dumnezeu, cerul trebuie să devină una cu pămîntul, pămîntul trebuie să devină cer.“[22] „Adam a fost creat de Cuvîntul lui Dumnezeu, dar a căzut din Cuvîntul Divin al Iubirii în Cuvîntul Divin al Mîniei: atunci, din plinătatea bunătăţii sale, Dumnezeu a trezit din nou Cuvîntul său preaiubit cel de adîncă smerenie, iubire şi milostenie în chipul de mînie al lui Adam şi a introdus măreaţa fiinţă (*ens*) a iubirii în fiinţa (*ens*) mîniei trezite şi l-a transfigurat întru Hristos pe Adam mînios în sfînt.“[23] „Astfel Hristos a devenit Dumnezeu-Om, iar Adam şi Avraam întru Hristos a devenit Dumnezeu-Om; Dumnezeu şi omul sînt de aici înainte un Chip unic şi indivizibil după toate cele trei principii (şi din toate cele trei), în veşnicie şi în timp, în carne şi potrivit sufletului, potrivit întregii naturi a omului şi întregii naturi divine, excluzînd doar dinafară pecetluita asupra lui Adam şi de el primita natură şerpească, pe care el n-ar fi trebuit s-o primească în sine. Dar fiinţa (*ens*) — înţeleg fiinţa umană (*ens*) — în care diavolul şi-a semănat sămînţa, pe aceasta trebuie să o primească şi să şteargă în ea capul diavolului şi al şarpelui, să spargă în ea cătuşele morţii care ţin întemniţată fiinţa celestă (*ens*) şi să înflorească, aşa cum preveşteşte ciomagul lui Aaron, care a înflorit cu flori de migdal.“[24] „Adam a fost şi el fiul natural al lui Dumnezeu, creat de El din natura sa, dar el a pierdut filiaţia şi a pierdut moştenirea, a fost izgonit şi împreună cu el toţi fiii săi.“[25] „Căci Hristos a murit pentru sinele* uman în mînia Tatălui şi cu voinţa sinelui a fost îngropat în veşnică moarte, dar a înviat în voinţa Tatălui său şi trăieşte şi domneşte în veşnicie în voinţa Tatălui său.“[26] Iată cuvintele esenţiale ale lui Böhme despre Hristos şi Adam: „Să înţelegeţi că natura omului trebuie păstrată şi că Dumnezeu nu o respinge pe

toată pentru ca un om nou şi străin să apară din cel vechi; el trebuie să apară din natura şi însuşirile lui Adam şi din natura şi însuşirile lui Dumnezeu în Hristos, pentru ca *omul să devină Adam-Hristos, iar Hristos — Hristos-Adam, Om-Dumnezeu şi Dumnezeu-Om* (subl. mea).“[27] „*Şi iată a devenit Adam în natura sa şi Hristos în natura divină un unic Chip, un unic* copac (subl. mea).“[28] Iată ceea ce numesc naşterea Omului în Dumnezeu, creşterea lui în viaţa Divină. Hristos este chiar Omul Absolut, Omul Celest, Omul născut în Dumnezeu, ca Ipostază Divină. „Astfel omul adamic, care urma să devină apostol sau Hristos, a fost născut încă înainte ca Hristos să sufere în el; dar mai întîi trebuie ca Hristos să reînvie în el, iar Iuda ca voinţă şerpească să se gîtuie şi să moară în moartea lui Hristos cu voinţa sa rea — *doar atunci omul-Adam va deveni Hristos* (subl. mea). Omul neistoric, încă pe cînd Iuda mai trăieşte sub purpura lui Hristos, va deveni, prin harul primit, Hristos — aşa doar se desfată Babilonul sub vălul feciorelnicei sale fiice Dina, pentru ca preafrumoasa fiică să se poată desfrîna fără piedică şi să doarmă dulce cu ibovnicul său Iuda.“[29] Cursul gîndirii lui Böhme este cu desăvîrşire iraţional, nondiscursiv, şi doar printr-un auz special este el perceptibil ca armonie a sferelor celeste.

Renaşterea misticii neînţelese şi uitate a lui J. Böhme a avut loc în secolul al XIX-lea prin Fr. Baader. Baader îl urmează în liniile esenţiale pe Böhme, dar el aduce şi note personale. La Böhme există o excepţională precumpănire a filosofiei naturii; la Baader găsim o filosofie a istoriei şi o filosofie socială. Filosofia istoriei este legată la el de biserică. Pe noi ne interesează aici antropologia lui Baader[30]. „Omul este un mediator între Dumnezeu şi lume, că urmare el nu este nici creatură a lumii, nici proces încheiat al creaţiei. Numai în om Dumnezeu se dezvăluie în integralitatea sa; de aceea în creaţiune Dumnezeu nu putea sărbători sîmbăta, pînă cînd nu a fost creat omul.“[31] „Omul este entitatea care desăvîrşeşte întreaga creaţiune şi de aceea se află mai presus de *îngeri*. Dumnezeu este şi pentru diavol Dumnezeu; El este Creatorul oricărei făpturi. Dar numai în om este El Tată sau în om doreşte El să fie Tată. Dumnezeu a devenit nu înger, ci om, pentru a mîntui omul de cădere. El a trimis inima sa — pe Iisus — oamenilor, pentru a le întinde mîna, ca ei să devină părtaşi la calitatea de fiu. Numai prin Hristos este dată omului forţa de a realiza adevărata sa menire de culme a întregii creaţii.“[32] „Omul, care trebuia să devină

Dumnezeu în mic (microteos), a devenit lume în mic (microcosmos), fără a fi pierdut, însă, predestinarea şi îndatorirea de a deveni microteos."[33] „Omul este centru, extras, ideal, focar al întregului univers. În afara lui, toate nu sînt decît «membre risipite ale creatorului», în el totul se adună într-o minunată consonanţă —*în microcosmos.* Omul este un fel de organ general de simţire, care atinge tot, se desfată cu tot, absoarbe tot. În fiecare aptitudine separată a omului se află o întreagă lume în germene, care se şi manifestă din cînd în cînd, cu ocazia unei excitaţii disarmonice."[34] „Întrucît omul este, prin natura sa dublă, oglinda Adevărului însuşi, în sensul că legile a tot ce este spiritual şi a tot ce este senzorial sînt înrădăcinate în propriile sale legi, el este de natură divină."[35] „Voinţa cu adevărat binecuvîntată în om este Hristos din el."[36]

Marile doctrine mistice despre om sînt conştientizate şi renasc în epoca noastră într-o formă cu excesive pretenţii ştiinţifice prin R. Steiner, fondatorul societăţii *antroposofice.* Steiner dezvăluie şi el natura microcosmică a omului, şi el vede în om stratificarea tuturor planurilor existenţei, tuturor evoluţiilor planetare. Există în om un corp fizic, comun cu mineralele, un corp eteric, comun cu plantele, şi unul astral, comun cu animalele[37]. Astfel suie Steiner în compoziţia omului către „eu" şi „spirit" şi descoperă divinul în om[38]. Omul include în sine întreg cosmosul, de la piatră la Divinitate, pe el şi-a pus pecetea întreaga evoluţie a universului[39]. Dar evoluţionismul lui Steiner nu face clar pînă la capăt dacă el îl admite pe Primul Adam, pe Omul Celest ca predecesor al întregii evoluţii a universului. S-ar putea crede că omul este pentru Steiner un compus şi că el apare doar ca rezultat al evoluţiei universale[40]. Nu se dezvăluie în suficientă măsură legătura antropologiei cu hristologia. Importanţa lui Steiner constă însă în faptul că el scoate în evidenţă învăţăturile mistice cu privire la om ca microcosmos, ca centru al universului, avînd o vocaţie creatoare în univers şi că el pune problema antroposofică. În toate doctrinele mistice şi oculte[41] este ascunsă o conştiinţă antropologică excepţională, greu de găsit în doctrinele bisericii oficiale şi în cele ale filosofiei oficiale[42].

*

În timp ce în filosofia oficială, începînd cu Descartes, triumfa o înţelegere mecanicistă a naturii şi filosofii n-au putut, cu rare

excepţii, să biruie fantoma mecanismului mort al naturii, pentru filosofia mistică natura a rămas întotdeauna vie, un organism viu. Vie era natura pentru Paracelsus, pentru J. Böhme, pentru filosofii naturii din epoca Renaşterii. Ştiinţa se adaptează, ascultătoare, la mecanismul naturii, dar filosofia trebuie să întrevadă în spatele lui un organism. Însăşi amorţirea strivitoare a naturii, care nu poate fi negată, trebuie înţeleasă ca provenind din libertatea prost orientată a viului. Mecanismul ucigător al necesităţii a început de la libertatea păcătoasă, căzută, a fiinţelor vii. Natura este ierarhia organică a fiinţelor vii. Însăşi materialitatea naturii nu este decît întruparea, obiectivarea fiinţelor vii, a spiritelor diferitelor trepte ierarhice. Dar acea materialitate pe care o investighează excelent ştiinţa nu este doar întruparea spiritului viu, ea este în acelaşi timp îngreunare, înlănţuire şi înrobire a spiritului, ea poartă fatala pecete a căderii, a cufundării în sferele inferioare. Omul este microcosmos, treapta supremă, regească a ierarhiei naturii ca organism viu. Omul-microcosmos este răspunzător pentru întreaga ordine a naturii şi ceea ce se săvîrşeşte în el îşi pune pecetea asupra întregii naturi. Omul vivifică, dotează cu spirit natura prin libertatea sa creatoare şi o ucide, o încătuşează prin robia şi căderea sa în necesitatea materială. Căderea centrului ierarhic suprem al naturii aduce după sine căderea întregii naturi, a tuturor treptelor ei inferioare. Toate făpturile gem şi plîng şi îşi aşteaptă eliberarea. Amorţirea naturii şi acea materializare rea, în virtutea căreia toate fiinţele lumii au nimerit sub dominaţia necesităţii şi nu găsesc ieşirea din starea de limitare, toate acestea pornesc de la căderea omului, de la reaua deplasare a centrului ierarhic al naturii. Gradul de responsabilitate pentru acea stare în care se află natura privată de viaţă depinde de gradul de libertate şi de locul ierarhic în cosmos. Dintre toţi, cel mai răspunzător este omul şi cele mai puţin răspunzătoare sînt pietrele. Regele are o responsabilitate mai mare decît ultimul dintre supuşii săi. Căderea omului şi pierderea libertăţii regeşti care i-a urmat, cufundarea în sferele inferioare ale necesităţii l-au privat pe om de locul său în natură şi l-au pus într-o dependenţă de rob faţă de sferele inferioare ale ierarhiei naturii. Omul, care a ucis şi mecanizat natura prin căderea şi aservirea sa, a întîmpinat din toate părţile opoziţia acestui mecanism mort al naturii şi a devenit prizonierul necesităţii naturale. Pietrele, plantele şi animalele iau în stăpînire omul şi se răzbună parcă pe el pentru propria lor robie. Opoziţia şi

dominaţia părţilor împietrite, deposedate de viaţă ale naturii, definitiv cufundate în necesitatea materială a treptelor inferioare ale ierarhiei naturale, sînt un izvor de jale şi sărăcie pentru om, regele detronat al naturii. În om pătrunde otrava emanată de trupurile treptelor definitiv moarte ale naturii şi ea ucide omul, îl obligă să împărtăşească soarta pietrei, a prafului şi noroiului. Omul devine parte a lumii naturale, una dintre manifestările naturii, supus necesităţii naturale. „Astă lume", lumea necesităţii naturale, a căzut din pricina căderii omului şi omul trebuie să se lepede de tentaţiile „astei lumi", să biruie „lumea", pentru a-şi recăpăta locul regesc în lume. Omul trebuie să se elibereze de treptele inferioare ale ierarhiei naturale, el trebuie să se ruşineze de dependenţa sa de rob faţă de ceea ce se află mai jos decît el şi trebuie să depindă de el. Natura trebuie umanizată, eliberată, vivificată şi spiritualizată de către om. Numai omul poate destrăma vraja care încătuşează natura şi numai el o poate vivifica, aşa cum tot el a încătuşat-o şi ucis-o. Soarta omului depinde de soarta naturii, de soarta cosmosului şi el nu se poate desprinde de cosmos. Omul trebuie să-i redea pietrei sufletul, să dezvăluie fiinţa vie a pietrei, pentru a se elibera de dominaţia ei pietrificată, strivitoare. Piatra moartă este un strat greu care zace cu o greutate apăsătoare în om şi nu există altă cale de eliberare de ea decît eliberarea pietrei înseşi. Prin întreaga sa constituţie materială omul este ţintuit de materialitatea naturii şi îi împărtăşeşte soarta. Omul căzut rămîne totuşi microcosmos şi include în sine toate treptele şi toate forţele universului. Căderea nu a fost a omului particular, ci a omului total, a Primului Adam, şi cel care se poate ridica nu este omul particular, ci omul total. Omul total nu poate fi despărţit de cosmos şi de soarta cosmosului. Eliberarea omului total şi elanul său creator înseamnă eliberarea şi elanul creator al cosmosului. Soarta microcosmosului este de nedespărţit de cea a macrocosmosului, ele cad şi se ridică împreună. Starea unuia îşi pune pecetea asupra celuilalt, ele pătrund reciproc unul în celălalt. Omul nu poate pleca, pur şi simplu, din cosmos. El nu-l poate decît schimba şi transfigura. Cosmosul împărtăşeşte soarta omului şi de aceea omul împărtăşeşte soarta cosmosului. Şi numai omul care ocupă în cosmos locul pentru care a fost destinat de Creator este capabil să transfigureze cosmosul într-un nou cer şi un nou pămînt. Marele mistic al Răsăritului ortodox Simeon Noul Teolog spune frumos: „Toată creaţia adusă de Dumnezeu la existenţă din cele ce nu sînt,

văzîndu-l [pe Adam izgonit din rai — *n. t.*] n-a mai voit să i se supună neascultătorului. Soarele n-a mai voit să strălucească, şi luna n-a mai voit să se arate, stelele n-au mai voit să se lase văzute, izvoarele n-au mai voit să ţîşnească, rîurile n-au mai voit să curgă, aerul s-a strîns în sine să nu mai dea putinţă de suflare celui ce-l bate, fiarele şi toate animalele pămîntului, văzîndu-l pe om dezbrăcat de slava dinainte, l-au dispreţuit şi s-au înfuriat toate îndată împotriva lui. Cerul s-a mişcat, cu dreptate, ca să cadă oarecum asupra lui, şi pămîntul n-a mai binevoit să-l poarte pe spatele lui. Ce face atunci Dumnezeu, Care a făcut toate şi l-a zidit şi pe om? ... Înfrînează toate cu puterea, cu mila şi cu bunătatea Sa şi opreşte pornirea tuturor făpturilor şi le supune îndată omului pe toate, ca şi înainte. El voieşte ca zidirea să slujească omului, pentru care a fost creată, deşi s-a făcut stricăcioasă pentru omul stricăcios. Căci voieşte ca atunci cînd acesta se va reînnoi iarăşi şi se va face duhovnicesc, nestricăcios şi nemuritor, eliberîndu-se şi ea de robia stricăciunii, să se reînnoiască împreună cu el şi să se facă întreagă nestricăcioasă şi duhovnicească."[43*] Aici se exprimă genial legătura dintre om şi cosmos şi pierderea de către om a locului său regesc.

Reinstaurarea omului în demnitatea sa nu se putea produce decît prin apariţia în lume a omului absolut — a Fiului Domnului — prin întruparea dumnezeiască. Omul nu este doar mai presus de toate treptele ierarhice ale naturii, el este mai presus de îngeri. Căci îngerii nu sînt decît podoaba slavei Domnului. Natura îngerilor este statică. Omul este dinamic. Om, şi nu înger a devenit Fiul Domnului şi omul este chemat la un rol regesc şi creator în lume, la continuarea creaţiei. Omul este făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; fiara — după chipul şi asemănarea îngerilor. De aceea există în lume o ierarhie dinamic-creatoare divin-umană şi o ierarhie necreatoare, statică, angelic-animală. *Precumpănirea în cadrul Bisericii a staticii asupra dinamicii, sclerozarea în ea a spiritului creator este tocmai rezultatul precumpănirii în ordinea ei spirituală a ierarhiei angelic-animale asupra celei divin-umane.* Clericalismul nu este decît domnia principiului angelic în lume, în locul principiului uman. Consecinţa ei este animalizarea omului. În biserica catolică nu a existat teantropie. Clerul este de natură angelică, iar nu umană, şi de aceea nu poate fi creator-activ în lume; clerul nu este decît un mijlocitor al divinului. Cînd în centrul ierarhiei universale este aşezat îngerul în locul omului, papa, episcopul, preotul în locul

omului, atunci statica biruie dinamica şi umanitatea cade cu uşurinţă în animalitate. Căci fiara este asemeni îngerului, pe cînd omul este asemeni lui Dumnezeu. Şi lumea animală trebuie să devină podoaba slavei omului, aşa cum lumea angelică este podoaba slavei Domnului. Încălcarea locului ierarhic al omului în lume generează întotdeauna răul şi robia. Îngerul nu este treapta ierarhică supremă a cosmosului, treapta supremă nu poate fi decît omul-creator, asemănător lui Dumnezeu-Creator. Îngerii sînt alaiul ierarhic al organismului divin şi păzitorii omului ca transmiţători ai energiei divine. Îngerul care a dorit să devină regele universului a devenit diavol. Böhme spune: „Denn Lucifer ging aus der Ruhe seiner Hierarchie aus, in die ewige Unruhe."[44*] Şi această semeaţă lepădare de Dumnezeu a îngerului în cosmos a avut ca ecou faptul că fiara, asemănătoare îngerului, a dorit să domnească asupra lui. Pe pămînt, în papă şi în orice membru al clerului, în orice rang angelic, se răsfrînge căderea îngerului, ieşirea lui diabolică din repaosul divin, din slavă. Omul a fost făcut ca centru dinamic, creator al universului, dar în manifestarea libertăţii sale el l-a urmat pe îngerul căzut, care a dorit să devină centrul lumii, şi-a pierdut astfel locul său regesc, şi-a împuţinat forţa creatoare şi a căzut într-o stare animală. Omul, în loc să se determine pe sine, cu temeritate, ca liber creator, s-a supus îngerului căzut. Diavolul e privat de forţă creatoare, dinamică, pentru că nici îngerul căzut nu o posedă şi nu are această vocaţie. Îngerul căzut trăieşte prin minciună şi înşelăciune, ascunzîndu-şi neputinţa. Dar omul, chiar căzut, nu-şi pierde definitiv forţa creatoare. Apostazia şi căderea înseamnă tocmai înlocuirea ierarhiei divin-umane prin cea angelic-animală. Angelicul înlocuieşte divinul, animalicul înlocuieşte umanul. Ierarhia teantropică este recreată prin întruparea Fiului Domnului, prin incarnarea lui Dumnezeu, prin ivirea în lume a Omului absolut, divin. Locul regesc al omului în lume este întărit de Dumnezeu-Om şi principiul îngerului căzut este astfel înfrînt. Noul Adam semnifică o treaptă a dezvoltării cosmice superioară celei a Primului Adam în rai. Acea conştiinţă vetustă conform căreia omul trebuie să fie doar o podoabă statică a slavei Domnului, o fiinţă pasivă şi privată de cunoaştere, oglindea în om copleşirea sa de către îngerul căzut, care a avut înfumurarea să se creadă regele cosmosului. Nu omul, ci chiar îngerul căzut trebuie să fie podoaba slavei Domnului. Omul, însă, e chemat să-l slăvească pe Creator prin dinamica sa creatoare

în cosmos. El trebuie să iasă din repaos. Adam, renăscut în Hristos ca om nou în spirit, nu mai este un orb pasiv, copleşit, ci un creator dăruit cu vedere, este Fiul Domnului continuînd opera Tatălui.

*

Antropocentrismul naturalist nu rezistă criticii şi nu poate fi restaurat. Copernic şi Darwin l-au dărîmat, s-ar părea, definitiv şi au făcut ideea centralităţii omului inacceptabilă pentru conştiinţa ştiinţifică. Cerul mărginit al lumii medievale şi antice s-a deschis, descoperindu-se astfel infinitatea lumilor în care omul, cu pretenţiile sale de a fi centrul cosmosului, s-a rătăcit. Copernic a arătat că lumea nu este centrul cosmosului şi că nu în jurul ei se învîrtesc lumile. Pămîntul este una din planete, locul său e foarte modest. Darwin a arătat că omul nu este centrul absolut al acestei modeste planete, pămîntul; el nu este decît una dintre formele vieţii organice în lume, de aceeaşi natură cu celelalte forme, unul din momentele evoluţiei. Astfel ştiinţa a obligat pămîntul şi omul la modestie, a diminuat percepţia lor naturală despre ei înşişi. În lumea naturală omul nu ocupă un loc privilegiat. El este inclus în vîrtejul naturii ca una dintre manifestările ei, ca unul din lucrurile ei, el este o fracţiune, infinit mică, a universului. Acum, cînd omul priveşte noaptea cerul înstelat, el se simte pierdut în această infinitate a lumilor, strivit de această infinitate rea. Uriaşele stihii ale lumii naturale, generînd peste tot infinităţi rele — multiplicitatea rea a lumilor solare şi multiplicitatea rea a microorganismelor sau, potrivit ipotezelor mai recente, a supralumilor şi a infralumilor — îl privează pe om de conştiinţa sa de sine regească şi excepţională. Ca fiinţă exclusiv naturală omul nu este centrul universului şi nu este regele universului, el este unul dintr-o multitudine, obligat să lupte pentru poziţia sa cu nesfîrşit de multe făpturi şi forţe, care pretind şi ele să se înalţe. Dar prăbuşirea antropocentrismului naturalist, care ataşa în mod naiv însemnătatea omului de lumea naturală, nu înseamnă încă pieirea celei mai înalte conştiinţe de sine a omului ca microcosmos, ca centru şi rege al universului. Nu piere decît infantila ştiinţă a Bibliei, naiva astronomie, geologie şi biologie biblică, adevărul biblic religios despre om rămîne însă valabil. Omul pretinde nemăsurat mai mult decît acea conştiinţă de sine pe care e capabil să i-o ofere antropocentrismul naturalist. Şi sînt rizibile

pentru noi pretenţiile medievalilor de a-şi spori propria semnificaţie prin naiva ştiinţă a copilăriei umanităţii. *Spiritul infinit al omului pretinde un antropocentrism absolut, supranatural, el se concepe pe sine ca centru absolut nu al sistemului planetar finit dat, ci al existenţei în ansamblul ei, al tuturor lumilor.* Omul nu este doar o fiinţă naturală, ci şi una supranaturală, o fiinţă de sorginte divină, cu destinaţie divină, o fiinţă care deşi trăieşte în „astă lume" nu aparţine „astei lumi". Acest antropocentrism absolut, care biruie infinitatea rea a cerului înstelat prin veşnicia aflată în om, nu poate fi răsturnat de nici o ştiinţă, căci el nu poate fi întemeiat prin nici o ştiinţă, el este invulnerabil la ştiinţă. Ce poate spune despre aceste lucruri ştiinţa lui Copernic, Lyell şi Darwin care este, toată, doar o adaptare la starea organică limitată dată a lumii naturale? Însăşi această stare limitată a lumii naturale, atît de economicos descrisă de Copernic, Lyell şi Darwin, a fost generată de căderea omului şi deplasarea centrului ierarhic al universului. Poziţia înjosită pe care a ajuns să o ocupe omul în starea dată a lumii naturale şi în sistemul planetar dat nu spune nimic împotriva locului lui central în existenţă, împotriva acelui adevăr absolut că omul este punctul de intersecţie al tuturor planurilor existenţei. Pămîntul a căzut şi el împreună cu omul, a intrat şi el în vîrtejul necesităţii naturale. Dar sensul metafizic al pămîntului este dezvăluit nu de astronomie sau geologie, ci de filosofia antropologică, filosofie mistică, iar nu ştiinţifică. Faptul că valoarea şi însemnătatea pămîntului şi omului sînt mai presus de întreaga lume naturală este un adevăr care trebuie să rămînă ascuns unei ştiinţe adaptate numai datului şi necesităţii universale. Acest adevăr înseamnă pătrunderea dincolo de oprelişti şi graniţe, către o altă lume. În învăţăturile mistice se ascunde adevărul despre legăturile omului cu alte planuri ale existenţei, cu alte sisteme planetare (nu în sensul natural-astronomic, ci în cel supranatural-astrologic al cuvîntului), un adevăr ascuns ştiinţei şi filosofiei oficiale[45]. Numai pe cale mistică se dezvăluie de ce omul a ocupat un loc subordonat în lumea naturală, în sistemul solar.

Marele semn al înjosirii omului este văzut în aceea că omul primeşte lumina de la soare şi că viaţa lui se învîrteşte în jurul soarelui. Faptul că soarele luminează omul dinafară aminteşte permanent că oamenii, ca şi toate celelalte lucruri ale universului, se află, prin ei înşişi, în beznă veşnică, sînt lipsiţi de iradiere luminoasă lăuntrică. Soarele trebuie să fie în om — centrul cosmosului, omul însuşi ar fi

trebuit să fie soarele lumii, în jurul căruia se învîrteşte totul. Logosul-Soare trebuie să lumineze chiar în om. Dar soarele este în afara omului şi omul se află în întuneric. Lumina vieţii depinde, în lumea naturală, de o sursă exterioară şi îndepărtată. Dacă s-ar stinge soarele, toate fiinţele şi lucrurile lumii naturale ar fi aruncate într-o beznă de nepătruns, viaţa ar înceta, căci viaţa nu e posibilă fără lumină. Acţiunea magică a nopţilor albe, neasemuita lor frumuseţe, se pot explica prin faptul că în timpul nopţilor albe sursa de lumină exterioară este invizibilă (soare, lună, becuri, lumînări), că toate obiectele luminează parcă din interior, din ele înseşi. Nopţile albe amintesc romantic de lumina interioară normală a tuturor fiinţelor şi lucrurilor lumii. Situarea centrală a soarelui în afara omului şi dependenţa de lumina lui este o înjosire a omului. Căderea omului la începuturile lumii a însemnat o deplasare a sa ca centru ierarhic. În lumea naturală, în formarea metafizică a sistemului nostru planetar, ecoul acestui fapt a fost că soarele s-a deplasat din interior în afară. Omul a căzut şi soarele a ieşit din el. Pămîntul, cu omul care trăieşte pe el, a început să se învîrtească în jurul soarelui, cînd întreaga lume ar fi trebuit să se învîrtească în jurul omului şi pămîntului său şi să primească lumină prin om, prin Logosul din interiorul său. Pierzîndu-şi solaritatea, omul a căzut în idolatria soarelui, în idolatria focului, şi-a făcut un zeu din soarele exterior. Imaginea apocaliptică a Femeii învestmîntate în Soare este imaginea reîntoarcerii Soarelui în interiorul omului. Se restaurează ordinea ierarhică dreaptă a cosmosului. Angelus Silesius spune: „Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen."[46*] Dar Soarele se reîntoarce în om numai prin întruparea în lume a Omului Absolut — Logosul. Logosul este Omul Solar Absolut, care redă omului şi pămîntului locul lor central absolut, pierdut în lumea naturală. Suprema conştiinţă de sine a omului ca microcosmos este o conştiinţă hristologică. Şi această conştiinţă de sine hristologică a noului Adam depăşeşte conştiinţa de sine a Primului Adam, reprezintă o fază nouă în creaţiunea lumii.

*

O antropologie autentică nu poate fi întemeiată decît pe revelaţia hristică. Faptul universal al ivirii lui Hristos este fundamentul antropologiei. Abia după Hristos devine posibilă conştiinţa

antropologică supremă. Numai în Hristos şi prin Hristos s-a săvîrşit actul universal al conştiinţei de sine divine a omului. Numai înfierea omului de către Dumnezeu, săvîrşită prin Hristos, restaurarea de către Hristos a naturii umane, vătămate prin păcat şi cădere, dezvăluie taina despre om şi primogenitura sa, taina despre chipul uman. Prin Hristos Dumnezeu devine persoană şi omul devine persoană. Böhme spune: „Gott ist keine Person als nur in Christo."[47]* Taina lui Hristos este chiar taina Omului Absolut — Dumnezeu-Om. Hristos — Fiul Domnului — este omul etern, absolut, divin. În vecie se naşte din Tată Fiul — Omul Absolut, Omul Divin, Dumnezeu-Om. Fiul Divin — Omul se naşte în cer şi pe pămînt, în veşnicie şi în timp, sus şi jos. Şi de aceea ceea ce se săvîrşeşte pe pămînt se săvîrşeşte în cer. Drama umanităţii terestre este chiar drama umanităţii celeste[48]. Prin Fiul Omului natura e părtaşă la natura Divină şi în Dumnezeire sălăşluieşte chipul omului. Conştiinţa de sine a lui Hristos ca Dumnezeu desăvîrşit şi Om desăvîrşit înalţă omul pe culmi ameţitoare, îl ridică pînă la Sfînta Treime. *Prin Hristos omul devine părtaş la natura Sfintei Treimi, căci a doua ipostază a Sfintei Treimi este Omul Absolut.* O, desigur, omul nu este Dumnezeu, el este Fiul Domnului, nu în acel unic sens în care Hristos este Fiul Domnului, dar omul este părtaş la tainele naturii Sfintei Treimi şi reprezintă un mijlocitor între Dumnezeu şi cosmos. Fiecare chip uman, prin Hristos, sălăşluieşte nu numai în lumea făpturilor, ci şi în Divinitate. Natura omului este divin-lumească, şi nu doar lumească. Omul nu este numai o făptură naturală, ci şi o făptură divină. Omul posedă prin natură caracter divin, în el este ascuns un principiu divin înnăscut. Hristos reface genealogia pierdută a omului, restaurează dreptul său la origine divină şi destinaţie divină. Documentele justificative au fost pierdute după căderea omului în ordinea necesităţii naturale. Omul căzut, transformat într-o fiinţă naturală, încătuşată de necesitate, este incapabil să se elibereze din prizonierat şi robie, să revină la izvoarele sale divine. Este capabil de acest lucru numai Omul Absolut, Divin, prin care fiecare om este părtaş la natura divină şi forţa divină. Omul Absolut păstrează în Dumnezeu chipul omului aşa cum acesta a fost creat de Dumnezeu-Creatorul. Prin Omul Absolut natura umană rămîne în sferele supreme, divine ale existenţei, în timp ce prin omul natural căzut ea se cufundă în sferele inferioare ale existenţei, pentru a ridica omul căzut la sferele cele mai înalte. Omul Absolut,

Dumnezeu-Om, este Logosul, Soarele creaţiunii. Prin El omul devine Logos Solar al creaţiunii, aşa cum l-a hărăzit Creatorul să fie.

Corelaţiei mistice între Hristos-Logos şi sufletul făpturii naturale universale trebuie să-i corespundă şi corelaţia dintre om şi natură, dintre antropos şi cosmos. Simbolistica mistică a întrevăzut întotdeauna în corespondenţa dintre Logos şi sufletul lumii corespondenţa dintre masculin şi feminin. Acelaşi simbolism al masculinului şi femininului poate fi descoperit în corelaţiile dintre om şi natură. Masculinul este solar; femininul — lunar. Femininul luminează doar prin lumină solară reflectată. Prin masculin omul este părtaş la Logos; prin feminin — la sufletul natural al lumii. Într-un aspect al său Hristos-Logos este bărbat, şi nu femeie, El este Omul Absolut în natura sa bărbătească. În alt aspect al său Hristos este androgin. Preponderenţa femininului asupra masculinului înseamnă preponderenţa stihiei naturale a lumii asupra Logosului. Viziunii mistice şi conştiinţei religioase căderea omului i s-a descoperit întotdeauna ca fiind însoţită de supunerea faţă de stihia feminină, i s-a descoperit întotdeauna că îngerul căzut acţiona prin stihia feminină.

Creştinismul a propovăduit întotdeauna despre căderea şi slăbiciunea omului, despre natura păcătoasă şi neputincioasă a omului. Şi în acelaşi timp antropologia creştină recunoaşte însemnătatea absolută şi regească a omului, căci propovăduieşte umanizarea lui Dumnezeu şi îndumnezeirea omului, întrepătrunderea naturii divine şi naturii umane. *Dar din raţiuni profunde, ascunse în taina vremilor şi soroacelor, creştinismul nu a dezvăluit deplin ceea ce trebuie să îndrăznim să numim hristologia omului, adică taina privind natura divină a omului, dogma despre om asemenea dogmei despre Hristos.* În creştinism se revela natura Sfintei Treimi şi natura lui Hristos, dar aproape deloc natura omului. În creştinismul sfinţilor părinţi a existat o înclinaţie monofizită, o timiditate în dezvăluirea naturii umane a lui Hristos şi de aceea şi a naturii divine a omului, a existat o copleşire prin păcat şi prin setea răscumpărării păcatului. Această înclinaţie este proprie întregului creştinism şi ea nu este întîmplătoare. Şi totuşi, *în revelaţia creştină adevărul despre divinitatea omului nu este decît reversul adevărului despre umanitatea lui Hristos.* Hristologia omului nu poate fi despărţită de hristologia Fiului Domnului,

conştiinţa de sine a lui Hristos nu poate fi despărţită de conştiinţa de sine a omului. Revelaţia hristologică este o revelaţie antropologică. Menirea conştiinţei religioase a omului este tocmai *dezvăluirea conştiinţei hristologice a omului.* Doar misticii au pătruns adevărul despre hristologia omului, anticipînd vremile şi soroacele. Omul este microcosmos, lui îi aparţine un loc central şi regesc în lume, pentru că natura omului este mistic asemănătoare naturii Omului absolut-Hristos şi astfel părtaşă la natura Sfintei Treimi. *Omul nu este o simplă făptură în rînd cu altele, pentru că eternul şi identicul prin natură Fiu al Domnului, de acelaşi rang cu Tatăl, nu este numai Dumnezeu Absolut, ci şi Om Absolut*[49]. Hristologia este unica antropologie autentică. Ivirea lui Hristos — Omul Absolut — pe pămînt şi în umanitate a fixat pe veci şi în mod absolut însemnătatea absolută şi centrală a omului şi pămîntului în univers. Astronomia lui Copernic şi biologia lui Darwin sînt incapabile să dezmintă adevărul care depăşeşte lumea — adevăr dinaintea lumii — al antropologiei hristologice. Lumea nu fusese încă făurită de Creator cînd chipul omului se afla deja în Fiul Domnului, născut în vecie din Tată. Numai hristologia omului, reversul antropologiei lui Hristos, dezvăluie în om adevăratul chip şi adevărata asemănare a lui Dumnezeu-Creatorul.

*

Antropologia patristică n-a dezvăluit cu suficientă deplinătate adevărul hristologic despre om. Antropologia religioasă a părinţilor şi doctorilor Bisericii este limitată, în ea nu încape taina creatoare a naturii umane. Această antropologie este încă prea copleşită de conştiinţa căderii omului, ea predică despre patimile omului şi despre mîntuirea de păcat. În esenţă, antropologia patristică se află încă în dependenţă faţă de antropologia veche, păgînă[50]. În conştiinţa părinţilor bisericii, adevărului hristologic absolut şi ameţitor despre mîntuire nu îi corespunde un adevăr absolut şi ameţitor despre om. Taina ispăşirii a ascuns parcă taina creatoare despre om. Între om şi Dumnezeu rămîne o distanţă infinită. Revelaţia antropologică ultimă nu se află nici în dogmele conciliilor ecumenice, care dezvăluie numai taina hristologică, taina mîntuirii. În creştinismul patristic, în creştinismul conciliilor ecumenice nu putea exista o autentică antropologie religioasă

creştină. Întreagă această perioadă universală a creştinismului a stat sub semnul conştiinţei păcatului şi al conştiinţei ispăşirii prin Hristos ca unic mod de eliberare de păcat. Conştiinţa religioasă trebuia să fie în întregime îndreptată spre Hristos, nu spre om. Conştiinţa neputinţei şi neajutorării omului este indispensabilă pentru înţelegerea adevărului mîntuirii. Şi doar arareori izbucneşte, în perioada patristică a creştinismului, acea conştiinţă a vocaţiei regeşti a omului care răsună în cuvintele sfîntului Grigorie de Nyssa: „Aşa cum în această viaţă artiştii dau uneltei un aspect potrivit întrebuinţării sale, tot astfel cel mai mare dintre artişti a făurit firea noastră ca pe un vas potrivit unei activităţi regeşti, alcătuind-o, atît după calităţile sufleteşti, cît şi după aspectul corporal, aşa cum este de trebuinţă pentru ca ea să poată guverna. Căci sufletul îşi arată direct vocaţia regească şi înălţimea şi îndepărtarea de grosolana josnicie prin aceea că, nesupunîndu-se, dispune de dorinţe liber, cu întreaga sa voinţă. Şi cui îi este propriu acest lucru în afară de rege? Iar pe deasupra, să fii după chipul Firii care domneşte peste toate nu alta înseamnă decît să devii, chiar de la facerea ta, o fire regească."[51] Sau la Sf. Simeon Noul Teolog: „Cînd a venit Hristos, de la acea vreme s-a făcut omul ca o lumină, prin unirea cu acea primă lumină a Domnului care este a neînserării, şi de atunci nu mai are trebuinţă omul de nici o lege scrisă."[52] Sau la Sf. Macarie Egipteanul: „Cunoaşte-ţi deci firea aleasă, şi anume că eşti chemat la demnitatea de rege, că eşti «neam ales, sfinţenie şi cuvînt sfînt». Taina creştinismului este neobişnuită pentru astă lume. Slava şi bogăţia vizibile ale regelui sînt ceva pămîntesc, pieritor, trecător; dar acel regat şi acea bogăţie sînt dumnezeieşti, cereşti, pline de slavă nepieritoare şi nicicînd trecătoare. Căci în Biserica cerească ei domnesc alături de Regele ceresc; şi aşa cum El este «primul născut din morţi», tot astfel şi cei care domnesc alături de El sînt primii născuţi."[53] Dar în creştinismul sfinţilor părinţi sentimentul pierderii de către om a libertăţii în căderea sa predomină asupra conştiinţei libertăţii regeşti a omului. La sfinţii părinţi, în operele ascetice, cele mai preţioase, este bine elaborată doar învăţătura despre patimi şi eliberarea de ele, adică o antropologie negativă. Antropologia pozitivă rămîne încă vetero-păgînă, adică o învăţătură despre omul natural, despre vechiul Adam. Învăţătura despre Adam celest, despre om-microcosmos supranatural, aproape că nu este dezvăluită, sau, mai precis, este dezvăluită doar în hristo-

logie, nu în antropologie. Numai cîţiva rari mistici au destrămat graniţele vremilor şi soroacelor. Despre faptul că omul este creator, asemeni Domnului-Creator, nu se dezvăluie nimic în conştiinţa părinţilor şi doctorilor bisericii. Iar conştiinţa creştină a fost pînă acum o conştiinţă marcată de concepţiile sfinţilor părinţi. Conştiinţa patristică nu putea vedea în om un microcosmos, căci nu era îndreptată spre macrocosmos. Problema vocaţiei pozitive, creatoare a omului în lume nici nu s-a pus măcar la sfinţii părinţi şi doctorii bisericii. Cel mai radical şi înfocat dintre părinţi, Sf. Isaac Sirul, spune: „Virtutea aceasta stă în odihnirea sau golirea cugetării de lucrurile lumii. Căci nu se poate inima linişti şi nu se poate izbăvi de închipuiri atîta timp cît simţurile lucrează."[54*] „Frica de Dumnezeu e începutul vieţii celei adevărate a omului. Dar aceasta nu poate să stăruie în suflet împreună cu împrăştierea."[55] „*Lumea* este un nume cuprinzător care îmbrăţişează şi patimile amintite."[56] „Sufletul este prin fire nepătimitor."[57] „Şi firea e în stare să se facă văzătoare a vederii adevărate şi nu a unei năluciri, cînd omul se dezbracă de omul cel vechi al patimilor, la început prin răbdarea patimilor şi prin lucrare şi prin necazuri, precum fătul nou-născut dezbracă placenta în care e învelit. Atunci e în stare mintea să se nască duhovniceşte şi să se arate în lumea Duhului şi să primească vederea patriei sale."[58] Şi iată cuvinte care deschid parcă în om întreaga plinătate a dumnezeiescului şi cosmicului: „Cel ce se supune pe sine lui Dumnezeu s-a apropiat de puterea de a-şi supune lui toate. Celui ce se cunoaşte pe sine i s-a dat cunoştinţa tuturor. Căci în cunoştinţa de sine se află plinătatea cunoştinţei tuturor. Şi în supunerea sufletului tău se cuprinde supunerea tuturor."[59] Dar şi pentru Sf. Isaac Sirul lumea înseamnă doar patimile, iar omul devine puternic şi dobîndeşte cunoaşterea nu prin dezvăluirea propriei sale naturi umane, ci prin definitiva ei amuţire şi eliberarea locului pentru Dumnezeu. Omul se îndumnezeieşte, dar numai pe calea amuţirii a tot ce este uman, a dispariţiei omului şi apariţiei în locul lui a Dumnezeirii.[60] Exista la părinţii bisericii o învăţătură despre θέωσις-ul omului, dar în acest θέωσις omul este total absent. Problema omului nici nu se pune. Dar omul este asemeni lui Dumnezeu nu numai pentru că este capabil să-şi supună la tăcere natura şi să elibereze locul pentru Dumnezeu. În chiar natura omului există asemănare cu Dumnezeu, ea este în chiar glasul uman al acestei naturi. A face să amuţească „lumea", patimile, înseamnă

a elibera *omul.* Dumnezeu voieşte nu numai ca Dumnezeu să fie, dar şi ca omul să fie. În aceasta este sensul lumii. Pentru sfinţii părinţi menirea omului este reîntoarcerea la starea iniţială, dinaintea căderii în păcat. Sf. Simeon Noul Teolog spune: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca devenind om să înalţe din nou firea umană către stare neprihănită. De aceea se cade ca noi să aflăm în ce anume fel, prin întrupata ridicare a zidirii lui Hristos, revine omul la starea neprihănită."[61] „Oamenii de aceea se nasc pe lume pentru a-l slăvi pe Dumnezeu, căci ei sînt fiinţe gînditoare şi înzestrate cu înţelegere. Ei singuri, dintre toate făpturile vizibile, pot cunoaşte, preamări şi mulţumi lui Dumnezeu Creatorul. Privind o făptură, ei se minunează în faţa Creatorului şi cunoscîndu-i măreţia de negîndit şi fără de sfîrşit, I se închină, Îl cinstesc şi Îl proslăvesc."[62] Omul este născut „pentru a deveni demn să locuiască în sălaşurile cereşti şi să fie primit în rangul sfinţilor Îngeri"[63], adică vocaţia omului este angelică şi de aceea pasivă şi necreatoare. Întreaga însemnătate a conştiinţei sfinţilor părinţi a constat în lupta împotriva vechiului Adam, a patimilor lumii.

*

Rezultatele concrete ale caracterului limitat al antropologiei sfinţilor părinţi s-au făcut simţite în cursul Evului Mediu atît în Apus, cît şi în Răsărit. Conştiinţa patristică, preocupată în exclusivitate de taina mîntuirii, şi-a spus cuvîntul în perioada non-eroică în înjosirea omului şi înăbuşirea forţei lui creatoare. Conştiinţa lui Isaac Sirul poate fi doar un act eroic al personalităţii, dar ca îndreptar pentru viaţa umanităţii străine de experienţa personală a lui Isaac Sirul ea se poate dovedi un izvor de mortificare a omului. Experienţa mistică trebuie să fie personală şi rezultatele ei nu pot fi urmărite din afară. În Evul Mediu întreg antropologicul era păgîn, şi nu creştin. În Răsărit antropologicul a fost complet înăbuşit; în Apus el a căpătat expresie şi dezvoltare, dar acest antropologism apusean este tocmai cel care a conferit catolicismului o formă clar exprimată de pagano-creştinism. Stihia creştină a catolicismului nu conţinea revelaţie antropologică şi doar în stihia sa păgînă exista antropologie, dar o antropologie necreştină, romană sau barbară. Ideea onoarei cavalereşti conţinea un mare adevăr antropologic cu privire la personalitate, dar un adevăr străin conştiinţei patristice.

Iar întreaga ordine a teocraţiei papale şi a ierarhiei feudale reprezenta un antropologism păgîn-barbar, purtînd cu sine toată întunecimea vechiului Adam.

Caracterul nedezvăluit al adevărului antropologic în creştinism a dus la apariţia antropologiei umaniste, elaborate de voinţa arbitrară a omului însuşi, ca reacţie formală împotriva conştiinţei religioase a Evului Mediu. Conştiinţa antropologică a umanismului apare în epoca Renaşterii şi se dezvoltă în epoca modernă pînă în secolul al XX-lea, cînd îşi atinge culmea şi îşi evidenţiază limitele. Umanismul a pus problema antropologică şi a deschis drum omului şi forţelor lui. Dar în epoca Renaşterii microcosmicitatea omului a fost înţeleasă doar de mistici, asemenea lui Pico della Mirandola, care spunea: „Omul este veriga de legătură a întregii naturi şi ca o esenţă, formată din toate sevele ei. De aceea cel care se cunoaşte pe sine cunoaşte în sine totul." Conştiinţa umanistă, precumpănitoare şi victorioasă, elibera şi afirma omul natural, care îşi pierduse microcosmicitatea şi regalitatea. Umanismul afirmă un antropocentrism subiectiv-psihologic, iar nu unul obiectiv-cosmic. Omul rămîne singur cu sine, cu forţele sale umane limitate, legat doar de necesitatea naturală. Omul trebuia să treacă prin părăsirea lui Dumnezeu. Umanismul reprezintă o experienţă indispensabilă a umanităţii. Omul a trebuit să fie lăsat în libertate în lumea naturală şi viaţa umană a trebuit să fie secularizată. Omul ca parte indispensabilă a lumii naturale a dorit libertate şi independenţă, s-a pus pe sine, subiectiv şi arbitrar, ca ţel în natură. Umanismul este tocmai ideologia omului natural, dependent. În umanism se simte această răscoală a robului, caracterul plebeu al spiritului. Conştiinţa umană nu vrea să ştie de originea înaltă a omului şi de destinaţia lui înaltă. Conştiinţa umanistă nu este filială faţă de Dumnezeu. Umanismul este supus înrobirii omului faţă de lumea naturală. Dar în această lume naturală umanismul vrea să instaleze omul cît mai liber şi independent şi să-i dea cît mai multă fericire cu putinţă. Umanismul se desprinde treptat de orice conştiinţă a divinului şi divinizează omul şi umanul. Dar umanismul nu cunoaşte omul ca imagine şi asemănare a lui Dumnezeu, căci nu vrea să ştie de Dumnezeu, nu cunoaşte omul ca spirit liber, căci este sub dominaţia necesităţii naturale. De aceea umanismul este capabil să divinizeze doar omul natural, doar omul ca fapt empiric, ca

picătură în marea naturii, care s-a propus pe sine sieşi subiectiv ca scop. În timp ce conştiinţa patristică conţine o hristologie şi e lipsită de o antropologie corespunzătoare, conştiinţa umanismului nu are o hristologie corespunzătoare antropologiei. Umanismul nu cunoaşte pe Adam Celest, Omul Absolut, şi de aceea nu poate cunoaşte adevărata demnitate a omului. Umanismului îi rămîne necunoscută taina naturii umane şi antropologia umanismului este, la rădăcina ei, o falsă antropologie. Umanismul cunoaşte omul doar ca pe un obiect natural şi nu cunoaşte omul ca subiect supranatural. Cunoaşterea umanistă este copleşită de descoperirea lui Copernic. Încît ea deplasează antropocentrismul către stările subiectiv-arbitrare ale omului, afirmă un antropocentrism psihologic. Omul este de sorginte inferioară şi nu are nici o destinaţie. Dar el se ridică prin forţe proprii pe treptele lumii naturale şi se pune pe sine singur drept scop. Umanismul duce cu fatală inevitabilitate în secolul al XIX-lea la pozitivism, la silnica introducere a omului pe teritoriul mărginit al lumii naturale date. Pozitivismul umanist vrea să pună capăt conştiinţei apartenenţei omului la două lumi. Nu există altă lume, omul aparţine în întregime acestei lumi unice şi în ea trebuie el să-şi caute fericirea. Dar în această lume omul este robul necesităţii, el este o infimă parte a imensului mecanism al naturii. Naturalismul şi pozitivismul înjosesc definitiv omul, îl neagă, căci un mănunchi de percepţii, un schimb de senzaţii, o fracţiune din vîrtejul naturii nu înseamnă omul. În pozitivism dispare acel adevăr al umanismului Renaşterii care fusese legat de renaşterea antichităţii ca valoare umană. Umanismul degenerează în anti-umanism, el neagă omul. Omul autentic, omul-microcosmos, regele naturii nu există fără Dumnezeu şi fără Dumnezeu-Om. Fie omul este chipul şi asemănarea Existenţei Divine Absolute, şi atunci el este un spirit liber, rege şi centru al cosmosului; fie el este chipul şi asemănarea lumii naturale date şi atunci nu există om, există doar unul dintre trecătoarele fenomene ale naturii. Trebuie ales: fie libertatea omului în Dumnezeu, fie necesitatea fenomenului trecător în lumea naturală. Umanismul, în limitele sale pozitiviste, a ales a doua posibilitate şi a comis în gînd o omucidere; el a respins conştiinţa de sine superioară a omului, transcendentă lumii naturale date şi s-a dezis astfel de calitatea de primogenitură a omului, a trădat omul în numele adaptării la lumea naturală dată şi al bunăstării în

această lume. Soarta umanismului este marea tragedie a omului în căutarea revelației antropologice. Nedezvăluirea antropologiei împinge omul pe calea umanismului. Conștiința patristică lasă omul neajutorat în fața descoperirii propriei naturi creatoare. Și critica umanismului trebuie să fie imanentă, așa cum imanentă trebuie să fie lepădarea de el.

În secolul al XIX-lea umanismul a dobîndit forma unei religii a omenirii. Antropologismul lui L. Feuerbach și pozitivismul lui A. Comte sînt culmile filosofice ale conștiinței umaniste. Stilul umanismului din epoca Renașterii se aseamănă prea puțin cu stilul umanismului din secolul al XIX-lea, dar primul conține deja germenii celui de-al doilea. Umanismul Renașterii este încă dualist, în el mai trăiesc încă două suflete. Umanismul secolului al XIX-lea este în mult mai mare măsură monist, în el învinge definitiv sufletul rațional și pozitivist. Patosul oricărui umanism este afirmarea omului ca superior și ultim, ca zeu, respingerea supraomenescului. Dar de îndată ce Dumnezeu este respins și omul divinizat, omul cade mai jos de uman, căci omul se află la înălțime doar ca imagine și asemănare a ființei divine supreme, el nu este în mod autentic om decît ca fiu al lui Dumnezeu. Omul nu poate fi doar tată, tată al copiilor săi, al viitoarelor generații umane, el trebuie să fie și fiu, trebuie să aibă o proveniență, trebuie să dețină rădăcinile propriei sale naturi, care se pierd în existența absolută și în eternitate. Umanismul a respins filiația omului — s-a dezis de proveniența lui; el a respins libertatea omului și culpa lui — s-a dezis de demnitatea omului. Umanismul a vrut să anuleze tot ce este dificil, problematic și tragic în om, pentru a-l instala mai bine pe pămînt, pentru a-l face fericit. Dar bunăstarea și prosperitatea omului în lume, care întoarce spatele tragismului de nedezrădăcinat al vieții umane, înseamnă negarea omului ca ființă aparținînd ambelor lumi, ca părtaș nu doar la regatul natural al necesității, ci și la regatul supranatural al libertății.

Abia a apucat L. Feuerbach să proclame religia umanității, că Marx a dus umanismul, prin socialismul său materialist, la negarea definitivă a omului, la înrobirea finală a omului față de necesitate, la transformarea omului în instrument al forțelor de producție materiale. Marx neagă definitiv valoarea intrinsecă a personalității umane, el vede în om doar o funcție a procesului material social, subordonează și sacrifică fiecare om, fiecare

generaţie umană idolului iminentului *Zukunftstaat* în care proletariatul va cunoaşte beatitudinea. Aici antropologia umanistă intră în criză, omul divinizat este distrus în numele a ceva fantomatic supraomenesc, în numele ideii socialismului şi proletariatului. Proletariatul este mai presus de om, el nu este pur şi simplu suma oamenilor, ci un nou zeu. Astfel supraomenescul se înalţă inevitabil pe ruinele umanismului. Marxismul este una dintre emanaţiile extreme ale conştiinţei antropologice a umanismului, care distruge umanismul, care ucide definitiv omul. Pozitivismul în teorie şi socialismul în practică sînt ultimele roade ale umanismului, care dezvăluie minciuna antropologiei umaniste. Căci este falsă acea antropologie care ucide omul, care nu corespunde naturii infinite a omului, nu cunoaşte taina naturii umane — cheia pentru taina existenţei. Şi totuşi omul trebuia să treacă prin conştiinţa umanistă pentru a ajunge la revelaţia despre om. Nu era posibilă oprirea pe treapta atinsă de conştiinţa sfinţilor părinţi. Prin umanism se naşte în chinuri spiritul activ al omului, procedînd de jos în sus şi nu de sus în jos. Adevărul umanismului reprezintă o parte a religiei teantropiei, care presupune nu numai credinţa în Dumnezeu, ci şi credinţa în om.

*

Criza antropologiei umaniste s-a încheiat cu Fr. Nietzsche, fenomenul major al noii istorii. Nietzsche este jertfa ispăşitoare pentru păcatele timpurilor noi, jertfa conştiinţei umaniste. După Nietzsche, după opera şi soarta sa, umanismul nu mai este posibil, el este pe veci depăşit. *Zarathustra* este cea mai măreaţă carte a umanităţii private de har. Ceea ce este superior lui *Zarathustra* îi este superior prin har divin. *Zarathustra* este opera omului părăsit, lăsat în voia sa. Şi niciodată omul, lăsat în voia propriilor sale forţe, nu s-a ridicat mai sus. La limita sa ultimă, criza umanismului trebuia să ducă la ideea supraomului, la depăşirea omului şi umanului. Pentru Nietzsche valoarea ultimă nu este umană, ci supraumană, ceea ce înseamnă că el depăşeşte umanismul. Omul este pentru el ruşine şi durere, omul trebuie depăşit, omul trebuie să ajungă la ceea ce este mai înalt decît omul, la ceea ce este, deja, supraom. Prin Nietzsche omul este înfrînt nu de sus, prin har, ci de jos, prin propriile forţe ale omului, şi acesta este marele act eroic al

lui Nietzsche. *Nietzsche este premergătorul noii antropologii religioase.* Prin Nietzsche noua umanitate trece de la umanismul fără Dumnezeu la un umanism divin, la antropologia creştină. Nietzsche este un profet instinctiv, încă privat de Logos, al renaşterii religioase a Apusului. Ura lui Zarathustra faţă de ultimul om care a dobîndit fericirea este o sfîntă ură faţă de minciuna înjositoare a umanismului. Zarathustra propovăduieşte creaţia, iar nu fericirea, el cheamă la ascensiunea pe munte, nu la fericirea la şes. Umanismul este şesul, umanismul nu suportă piscurile. Nietzsche a presimţit, aşa cum nimeni altul n-a făcut-o vreodată în decursul întregii istorii, vocaţia creatoare a omului, a cărei conştiinţă nu a avut-o nici antropologia patristică, nici antropologia umanistă. El i-a blestemat pe cei buni şi drepţi pentru că îi urăsc pe cei creatori. Trebuie să împărtăşim chinul lui Nietzsche, căci este un chin în întregime religios. Şi trebuie să luăm asupra noastră răspunderea pentru soarta lui. Prin Nietzsche se înfiripă o nouă revelaţie antropologică în lume, care trebuie să devină, în conştientizarea ei ultimă, în Logosul ei, o hristologie a omului[64].

Alături de Nietzsche poate fi aşezat doar atît de deosebitul de el şi atît de asemănătorul Dostoievski. În antropologismul lui Dostoievski ceva nou s-a dezvăluit lumii. Prin Dostoievski simţirea de sine a omului, problema omului a atins o acuitate deosebită. Dostoievski nu este interesat decît de om. După Nietzsche şi Dostoievski nu mai este posibilă întoarcerea la trecut, nici la vechea antropologie creştină, nici la vechea antropologie umanistă. Începe o eră nouă şi ies la iveală limitele şi capetele. Tot ce este trecător şi tranzitoriu se apropie de capăt. Ideile conştiente ale lui Nietzsche sînt neputincioase şi trebuie respinse. Nietzsche nu cunoştea calea către supraom şi a pierit în tragică neputinţă. Soarta sa după moarte este încă şi mai tragică, deoarece el a generat nietzscheanismul, jalnic şi de nimic. Dar importantă nu este conştiinţa lui Nietzsche, uneori aproape banală, important este el însuşi, cauza vieţii lui, chinul căutării lui, presimţirea lui. În el exista ceva cu adevărat profetic, nu în sensul biblic, ci în cel nou al termenului. După Nietzsche, ca şi după Dostoievski, omul trebuie să dobîndească o nouă conştiinţă de sine şi să-şi justifice vocaţia, să-şi dezvăluie natura creatoare. „Ultimul om“ este o ruşine care trebuie depăşită. Dar această ruşine a „ultimului om“ nu poate fi depăşită

prin creştinismul sfinţilor părinţi. Şi numai adevărul care s-a dezvăluit cîte unui mistic izolat poate fi de ajutor în această depăşire.

La Nietzsche şi Dostoievski s-a produs o extremă încordare şi ascuţire a simţirii de sine a omului, a conştiinţei antropologice. Acest lucru s-a exprimat şi în faptul că prin ei s-a întredeschis pentru lumea creştină problema sfîrşitului omenirii — problema antihristului. Imaginea antrihristului apropiindu-se ameninţător va obliga lumea creştină la un efort creator în vederea dezvăluirii unei antropologii autentice, hristologice. Suprema conştiinţă de sine a omului, conştiinţa antropologică, trebuie dezvăluită pînă la capăt şi pentru că omul este ameninţat de căderea sub dominaţia antihristologiei omului, a unei antropologii false, distructive pentru om. Omul este pus în faţa unei dileme: fie să se cunoască pe sine hristologic, fie să se cunoască antihristologic, să vadă Omul Absolut fie în Hristos, fie în antihrist. Umanismul, în evoluţia sa fără de Dumnezeu şi fără de spirit, ameninţă să ducă la o conştiinţă antihristologică. Antihristul este tocmai distrugerea definitivă a omului ca imagine şi asemănare a existenţei divine, ca microcosmos, ca părtaş la taina Treimii prin Omul Absolut — Fiul Domnului. Antropologia antihristologică face din om sclavul îngerului căzut, care a dorit să aibă pe pămînt propria sa întrupare, opusă celei hristice. Omul care se divinizează pe sine şi îşi pierde filiaţia divină devine un sclav nevolnic al necesităţii naturale, în care a mai fost aruncat o dată prin păcatul său originar. Omul pătruns de spiritul antihristic se desprinde de taina mîntuirii, care restaurează şi înalţă natura umană căzută. Spiritul antihristic promite omului fericirea în lumea necesităţii prin lepădare de natura sa asemănătoare lui Dumnezeu. Dar spiritul antihristic se recunoaşte nu după conştiinţa superficială, nu după conştiinţa dogmatică, nu după păcat şi nici măcar după hulirea Fiului Domnului, ci după starea tainică a adîncimilor inimii umane, care urăşte cu o ură neîmpăcată pe Hristos şi pe Tatăl Său. În faţa spiritului antihristic simţirea şi conştiinţa de sine a omului trebuie să atingă o încordare supremă şi definitivă. Iar epoca noastră se află sub semnul unui excepţional antropologism. Ne aflăm în ajunul unei revelaţii antropologice. Neputinţa creştinismului în faţa tragediei contemporane a omului este înrădăcinată tocmai în caracterul nedezvăluit al antropologiei

creştine. Noua antropologie hristologică trebuie să dezvăluie taina vocaţiei creatoare a omului şi să confere astfel un sens religios suprem elanurilor creatoare ale omului. Slăbiciunea conştiinţei de sine hristologice a omului întăreşte conştiinţa de sine antihristologică. Aici se află marea primejdie, pentru epoca noastră, a restaurării creştinismului patristic, care nu conţine o antropologie autentică. Această restaurare poate servi spiritului antihristic. Cînd conştiinţa religioasă lasă locul gol, acesta este umplut de spiritul antihristic. Umilirea şi oprimarea religioasă a omului duc la falsa lui preamărire, care îl distruge definitiv. Răsturnarea antropologică religioasă în lume este o cotitură în cosmos de la necesitatea naturală la libertatea umană.

Revelaţia antropologică este legată de conştiinţa relaţiei dintre misterul creaţiei şi misterul mîntuirii.

Capitolul III

CREAŢIE ŞI MÎNTUIRE

Adevărul neotestamentar, evanghelic, este adevărul absolut, singurul salvator. Nu numai adevăraţii creştini după conştiinţă, dar şi cei care s-au dezis în conştiinţa lor de creştinism simt undeva, în profunzime, unicitatea, caracterul excepţional, cu nimic comparabil, al adevărului lui Hristos. Chiar şi raţionalistul Harnack se înclină, în profunzimea sentimentului său, în faţa caracterului absolut al adevărului evanghelic, nu mai puţin decît catolicii şi ortodocşii, deşi nu există în el conştiinţa a ceea ce a însemnat Hristos. În epoca noastră căutătorii adevărului care au pierdut vechea credinţă revin iar şi iar la Evanghelie şi doresc să soarbă apă vie din izvorul ei absolut. Şi ei fac mari eforturi de a îndreptăţi evanghelic viaţa şi a-i conferi sens. În toate aceste tentative, fie ele înlăuntrul sau în afara bisericii, de a justifica, de a dota viaţa în întregul ei cu sens, de a fundamenta toate valorile vieţii în spirit evanghelic, neotestamentar, se simte ceva forţat, un fel de siluire a Evangheliei, un fel de introducere arbitrară în Evanghelie a valorilor unei alte lumi.[1] Cum se pot împăca religios valorile creatoare ale lumii cu valoarea atotmîntuitoare şi absolută a vestirii evanghelice a mîntuirii şi ispăşirii prin Hristos — Mîntuitorul şi Izbăvitorul? Sînt oare indicate în Evaghelia unică şi absolută căile de creare a valorilor vieţii? Avem noi oare dreptul religios să transformăm adevărul Evangheliei într-un instrument de legitimare a valorilor noastre existenţiale şi a elanurilor noastre creatoare? Epoca noastră e chinuită de asemenea interogări mai acut şi mai disperat decît epocile trecute ale creştinismului. Şi noi siluim Evanghelia printr-un arbitrar necunoscut altor vremuri. Siluirea noastră se naşte dintr-o sete religioasă care a ajuns pînă la disperare religioasă, dar această siluire este, ca atare, antireligioasă şi aproape un sacrilegiu. Am vrea cu orice preţ

să extragem din Evanghelie ceea ce nu se află în ea. Se încearcă deducerea din Evaghelie, printr-un şir de verigi succesive ale gîndirii discursive, a ceea ce ne este necesar, dar ce ea nu dezvăluie. Ştiinţă şi artă, justiţie şi stat, dreptate socială şi libertate, iubire sexuală, tehnică — toate acestea, care constituie existenţa omului modern şi de la care el nu poate abdica trebuie legitimate prin Evanghelie pentru cel care caută adevărul lui Hristos. Şi toate aceste strădanii sterpe, tragice duc iar şi iar la acea veche conştiinţă potrivit căreia poate fi numită evanghelic-neotestamentară doar acea îndreptăţire a vieţii care a fost dată în creştinismul sfinţilor părinţi, în ascetism, doar ea exprimă spiritul religiei izbăvirii. Religia izbăvirii este de nedespărţit de ascetism şi poate accepta viaţa doar ca pe o supunere faţă de consecinţele păcatului, ca pe purtarea unei poveri. Statul, căsătoria, ştiinţa şi toate celelalte îndreptăţesc conştiinţa sfinţilor părinţi ca purtare a unei poveri, ca sfîntă supunere a omului păcătos[2].

Pentru conştiinţa religioasă a omului noii epoci universale există o singură ieşire: conştientizarea religioasă a adevărului potrivit căruia creştinismul neotestamentar nu reprezintă adevărul religios deplin şi desăvîrşit. Creştinismul neotestamentar este o religie a ispăşirii, vestea cea bună a mîntuirii de păcat, revelarea Fiului Domnului — a doua Ipostază a Sfintei Treimi sub aspectul lui Dumnezeu suferind pentru păcatele lumii. Este una din etapele căii spirituale. Al doilea legămînt evanghelic dintre Dumnezeu şi om are o relaţie directă numai cu ispăşirea păcatului prin iubirea şi harul divin. Pe căile vieţii spirituale asta înseamnă răstignirea pe cruce a rozei vieţii. Dar se epuizează oare taina vieţii şi existenţei prin taina ispăşirii, este oare sarcina finală a vieţii doar izbăvirea de păcat? Ispăşirea păcatului, mîntuirea de rău sînt prin ele însele negative, iar ţelurile finale ale vieţii se află mai departe, în îndatorirea pozitivă, creatoare. Ispăşirea păcatului este doar una din epocile vieţii mistice universale, sîmburele procesului universal. Dar procesul vieţii universale nu se poate epuiza prin ispăşire, în el trebuie să existe şi alte perioade mistice. Natura umană, asemănătoare Creatorului, nu poate să fi fost creată de El doar pentru ca, păcătuind, să-şi ispăşească păcatul şi să-şi dedice toate forţele cauzei ispăşirii pe întreaga durată a procesului universal. O astfel de înţelegere a naturii umane nu ar corespunde ideii Creatorului, ar înjosi demnitatea dumnezeiască a omului. Adevărul hristologic absolut este întors cu

o faţă a sa către ispăşirea păcatului şi mîntuirea de rău, dar cu cealaltă către vocaţia pozitivă, creatoare a omului, el deschide o hristologie a omului. Adevărul neotestamentar, evanghelic, nu este decît o parte a adevărului hristologic, cea întoarsă către ispăşire şi mîntuire — în el nu poate fi căutată legitimarea nemijlocită a ţelurilor creatoare ale omului. Prin Evanghelie se dezvăluie doar un aspect al lui Hristos, Omul Absolut, care izbăveşte şi mîntuieşte natura umană.

*

În Evanghelie nu există nici un cuvînt despre creaţie, iar chemările şi imperativele creaţiei nu pot fi deduse din Evanghelie prin nici un fel de sofisme. Vestea cea bună despre ispăşirea păcatului şi mîntuirea de rău nu putea dezvălui taina creaţiei, nici indica drumurile ei. Aspectul evanghelic al lui Hristos ca Dumnezeu care se jertfeşte pentru păcatele umanităţii nu dezvăluie încă taina creatoare a omului. Ascunderea în creştinismul neotestamentar a căilor creaţiei este providenţială. Există învăţături ale sfinţilor părinţi privind postul şi rugăciunea. Dar nu există şi nu pot exista învăţături ale sfinţilor părinţi cu privire la creaţie. Însuşi gîndul despre astfel de învăţături cu privire la creaţie sună barbar, este jignitor pentru auz. Cît de jalnice sînt toate justificările creaţiei pornind de la Evanghelie! Aceste justificări se reduc îndeobşte la faptul că se spune: Evanghelia nu interzice şi nu exclude cutare şi cutare lucru, Evanghelia admite creaţia, Evanghelia e liberală. În acest fel este înjosită atît demnitatea absolută a Evangheliei, cît şi valoarea supremă a creaţiei. E aproape ruşinos să te referi la autoritatea Evangheliei pentru a justifica creaţia valorilor vieţii. S-a abuzat în prea mare măsură de această siluire a Evangheliei. Din revelaţia despre ispăşire nu se poate deduce pe o cale directă revelaţia despre creaţie. Creativitatea omului nu îşi are sfînta scriptură, căile ei nu sînt dezvăluite de sus omului. În sfintele scripturi, în care se dezvăluie omului voinţa divină, omul găseşte întotdeauna adevărul absolut, dar un altul şi despre altceva. În domeniul creaţiei omul este ca şi lăsat în voia sa, singur cu sine, el nu are ajutor direct de sus. Şi în aceasta s-a manifestat măreaţa înţelepciune divină.

Nu legitimarea creaţiei prin siluirea Evangheliei, ci altceva ni se dezvăluie. Simţim *sfînta autoritate a tăcerii Evengheliei cu*

privire la creaţie. Divin-prea-înţeleaptă este această tăcere absolută a sfintei scripturi cu privire la creaţia omului. Iar descifrarea sensului prea-înţelept al acestei tăceri este descifrarea tainei despre om, este un act al supremei conştiinţe de sine a omului. Doar omul care nu a atins suprema conştiinţă de sine caută justificări ale creaţiei în sfînta scriptură şi în sfintele învăţături cu privire la căile creaţiei, adică vrea să supună creaţia legii şi ispăşirii. Omul care vieţuieşte încă în întregime în epocile religioase ale legii şi ispăşirii nu înţelege libertatea naturii sale creatoare, el vrea să creeze potrivit legii şi pentru ispăşire, caută creaţia ca pe o supunere. *Dacă drumurile creaţiei ar fi fost legitimate şi indicate în sfînta scriptură, atunci creaţia ar fi fost supunere, adică n-ar fi fost creaţie.* A înţelege creaţia ca pe o supunere faţă de consecinţele păcatului, ca pe o îndeplinire a legii sau ca pe o ispăşire a răului, cu alte cuvinte ca pe o revelaţie veterotestamentară sau neotestamentară, înseamnă a respinge taina creaţiei, înseamnă a nu cunoaşte sensul creaţiei. În faptul că taina creaţiei şi căile ei sînt ascunse în sfînta scriptură se află un ezoterism plin de înţelepciune al creştinismului. Taina creaţiei este prin natura ei ezoterică, ea nu este revelată, ea este ascunsă. Pot fi revelate de sus doar legea şi ispăşirea, creaţia se ascunde. Revelarea creaţiei se produce nu de sus, ci de jos, ea este o revelaţie antropologică, iar nu teologică. Dumnezeu a dezvăluit omului păcătos voinţa sa prin lege şi a dăruit omului fericirea ispăşirii trimiţînd în lume pe Fiul Său Unigen. *Şi Dumnezeu aşteaptă de la om revelaţia antropologică a creaţiei, ascunzînd omului, în numele libertăţii sale asemeni celei divine, căile creaţiei şi îndreptăţirea ei.* Legea demască răul naturii păcătoase a omului şi spune nu, nu, ea pune stavilă voinţei rele. Harul ispăşirii restaurează natura umană, îi redă libertatea. Izvorîtă din Hristos, forţa ispăşirii trece înăuntrul omului. Ispăşirea însăşi este înţeleasă, pe treptele cele mai înalte ale conştiinţei religioase, imanent-interior, fără acea obiectivare dualistă prezentă în învăţătura juridică despre ispăşire. Omul renaşte ca nouă creatură prin misterul cosmic al ispăşirii. Omul se regenerează ca nou Adam numai trăind imanent răstignirea. Dar vocaţia creatoare a omului nu se dezvăluie, ea însăşi, coercitiv, nici în Vechiul, nici în Noul Testament. Creaţia este fapta libertăţii umane asemeni celei divine, dezvăluirea în om a chipului Creatorului. Creaţia nu este în Tată, nici în Fiu, ci în Duh şi de aceea iese dincolo de limitele Vechiului şi Noului Testament. Acolo

unde este Duhul, acolo este şi libertatea, acolo este şi creaţia. Creaţia nu este legată de sfinţenie şi nu îi este supusă. Creaţia este în Duhul profetic. Duhul nu poate avea propria scriptură şi nu cunoaşte porunci. El se dezvăluie în libertate. Duhul respiră unde vrea. Viaţa în Duh este viaţa liberă şi creatoare. Revelaţia antropologică sădită în Fiu se împlineşte în Duh, în libera creaţie a omului trăind în Duh. Creaţia nu este încă dezvăluită nici în lege, nici în ispăşire, nici în Vechiul şi nici în Noul Legămînt al lui Dumnezeu cu omul. În Duh se dezvăluie taina creaţiei, în Duh se cunoaşte pe sine natura omului, fără scripturi, fără învăţături şi porunci de sus. *Prin creaţie, de jos, se dezvăluie divinul din om, prin voinţa liberă a omului însuşi, nu de sus.* Prin creaţie omul descoperă el însuşi în sine chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, dă la iveală forţa divină depusă în el. Suflarea Duhului nu este divină doar, ci divin-umană. Iar Biserica este şi ea un organism divin-uman. Misterul ispăşirii s-a împlinit şi se împlineşte veşnic în cosmos. După aceea o nouă existenţă a creaturilor apare în lume, o existenţă creatoare, şi omul este chemat la o excepţională activitate, la edificarea acelei supraabundenţe întru împărăţia Domnului, al cărei nume este teantropia.

*

Ideea Creatorului despre om este ameţitor de înaltă şi sublimă. Atît de înaltă şi sublimă este ideea lui Dumnezeu despre om, încît libertatea creatoare, forţa liberă de a se descoperi pe sine prin creaţie este sădită în om ca pecete a asemănării lui cu Dumnezeu, ca semn al chipului Creatorului. *Revelaţia silită a creaţiei ca lege, ca îndreptar de drum, ar contraveni ideii divine despre libertatea omului, voinţei divine de a vedea în om un creator, oglindind natura Sa divină.* Dacă ar fi existat o revelaţie de sus despre creaţie, o revelaţie depusă în Sfînta Scriptură, atunci libera faptă creatoare, eroică a omului ar fi fost inutilă şi imposibilă. N-ar mai fi fost loc pentru revelaţia antropologică. O asemenea înţelegere pasivă a naturii umane face din om o fiinţă nedemnă de incarnarea divină. Dacă natura umană este pasivă, neliberă şi nu dezvăluie nimic din sine, atunci Hristos nu a fost Dumnezeu-Om. Căci, în adevăr, revelaţia despre Dumnezeu-Om nu este numai revelaţia măreţiei divine, ci şi a celei umane, şi ea nu presupune numai credinţa în Dumnezeu, ci şi credinţa în om. Ispăşirea însăşi a însemnat o

creştere interioară a omului. Şi în duhul omului se săvîrşesc toate evenimentele mistice ale vieţii lui Hristos. Asemănarea omului cu Dumnezeu în Fiul unigen al Domnului este, ea însăşi, temelia eternă a naturii originar-libere a omului, apte de revelaţie creatoare. Dumnezeu nu a dezvăluit de sus că El doreşte liberă cutezanţă în creaţie. Dacă Dumnezeu ar fi dezvăluit şi pecetluit acest lucru în sfintele scripturi, atunci libera cutezanţă ar fi devenit inutilă şi imposibilă. Adevărul despre libera cutezanţă în creaţie nu poate fi descoperit decît de om singur, prin actul liber al cutezanţei omului. Aici se ascunde o măreaţă taină despre om. Nu poate exista revelaţie divină a acestei taine, ascunderea acestei taine este inevitabilă. Taina creaţiei se dezvăluie omului şi este dezvăluită de om. Ea este taina ezoterică a revelaţiei divine şi a sfintei scripturi. Dumnezeu-Creatorul l-a făcut pe om prin actul voinţei sale atotputernice şi atoateştiutoare — l-a făcut după chipul şi asemănarea Sa ca pe o fiinţă liberă şi dotată cu forţă creatoare, ca pe cel chemat să fie regele creaţiunii. Acesta este un proces interior în Dumnezeu. Prin actul voinţei Sale atotputernice şi atoateştiutoare, Creatorul a dorit să limiteze previziunea Sa asupra a ceea ce va dezvălui libertatea creatoare a omului, căci această previziune ar fi însemnat, deja, siluire şi limitare a libertăţii omului în creaţie. Creatorul nu vrea să ştie ce va făuri omul, El aşteaptă de la om revelaţii în creaţie şi de aceea nu are cunoştinţă de ceea ce va fi revelaţia antropologică. Aici se află neasemuita înţelepciune a Domnului în opera creaţiunii. Dumnezeu a ascuns, în chip prea-înţelept, omului, voinţa Sa despre om ca fiinţă chemată să fie un creator liber şi temerar, aşa cum El Şi-a ascuns Sieşi ce va crea omul în temeritatea sa liberă. Prin prea-înţeleptul act al voinţei sale absolute, Dumnezeu-Creatorul a exclus din creaţia Sa orice siluire şi constrîngere, dorind numai libertatea creaturii sale şi actul ei eroic. Iar învăţătura platonică, pentru care întreaga umanitate şi întregul cosmos se află din vecie desărvîrşite în cer, în ideile lui Dumnezeu, transformă procesul universal într-o comedie şi privează omul de rol activ real şi de libertate reală. Omul este o revelaţie îmbogăţitoare în Dumnezeu.

*

Creaţia nu este doar o luptă cu răul şi păcatul, ea clădeşte o altă lume, ea continuă opera creaţiunii. Legea începe lupta cu răul şi

păcatul, ispășirea încheie această luptă, dar în creația liberă și temerară omul este chemat să edifice o lume nouă și nemaiîntîlnită, să continue creațiunea divină. Dualității înrădăcinate în natura umană, apartenenței ei la două lumi îi corespunde dualitatea ispășirii și creației. Ca ființă căzută, înrobită urmărilor păcatului și supusă domniei necesității, omul trebuie să treacă prin taina ispășirii, el trebuie să restaureze, prin misterul ispășirii, natura sa asemănătoare celei divine, să-și redobîndească libertatea pierdută. Taina creatoare a existenței este ascunsă de păcat. În căderea omului slăbesc forțele lui creatoare. Prin Hristos natura umană este izbăvită și restaurată, salvată de blestemul păcatului. Omul vechi se regenerează ca nouă creatură, ca nou Adam. Dar taina ispășirii o ascunde pe cea a creației. Ca ființă asemănătoare lui Dumnezeu, aparținînd împărăției libertății, omul este chemat să-și descopere propria virtute creatoare. În aceasta constă cealaltă față a naturii duale a omului, întoarsă nu către ispășire, ci către creație. Dar creația autentică este posibilă doar prin ispășire. Hristos a devenit imanent naturii umane și această hristificare a naturii umane face din om un Creator, asemănător lui Dumnezeu-Creatorul.

*

A existat oare în lume creație în sensul religios al acestui cuvînt? Întrebarea însăși poate părea stranie. Cine se îndoiește de faptul că a existat o măreață tensiune creatoare în Grecia sau în epoca Renașterii? Omul a săvîrșit acte creatoare în decursul întregii istorii și înflorirea unei culturi a fost văzută în valorile creației. Și cu toate acestea trebuie spus că *nu a existat încă în lume o epocă religioasă a creației.* Lumea nu cunoaște decît epocile religioase ale legii veterotestamentare și ispășirii neotestamentare. Lumea a trăit în supunere religioasă sau în nesupunere criminală. Iar cu supunerea nu se poate crea în lume. Ceea ce toată lumea numea creație, oricît de prețioasă și măreață ar fi fost, nu era decît o aluzie la adevărata creație, un semn, o pregătire. Elanurile creatoare însoțesc întreaga istorie a omului, dar natura sa creatoare a fost secătuită prin căderea cosmică, prin cufundarea în sferele inferioare ale existenței. De obicei, cînd se vorbește de creație, se are în vedere înflorirea „științelor și artelor". Dar din perspectivă religioasă „științele și artele" se pot dovedi o formă de supunere și nu de creație.

„Ştiinţele şi artele", ca şi statul, economia, familia pot fi înţelese ca supunere faţă de consecinţele păcatului, ca reacţie la necesitatea ordinii naturale. Chiar şi în geniala înflorire a „ştiinţelor şi artelor" spiritul supunerii înăbuşea, cu fatală inevitabilitate, spiritul creaţiei. Forţe creatoare existau şi în omul căzut şi secătuit. Dar în epocile universale ale legii şi ispăşirii aceste forţe au fost copleşite de inevitabila supunere religioasă faţă de consecinţele păcatului, de purtarea poverii necesităţii. Actul creator al omului era curmat şi tras în jos. Genialele elanuri de smulgere din lanţul creat de necesitate n-au fost decît străfulgerări izolate. În mersul general şi general-valabil al culturii universale „ştiinţele şi artele" au reprezentat şi ele o formă de adaptare la necesitate.

Materialismul economic interpretează întreaga cultură, cu o mai mare consecvenţă şi cu un radicalism sporit, ca pe o supunere faţă de necesitate, ca pe o adaptare la starea omului îngreunat de cufundarea în sferele materiale ale existenţei.[3] Materialismul economic stă mărturie că din punct de vedere religios epoca creaţiei nu a început încă. Materialismul economic este cea mai desăvîrşită şi extremă filosofie a păcatului, filosofia omului care nu a ispăşit păcatul şi nu cunoaşte decît legea. Marxismul nu numai că nu se află în creaţie, el nu se află nici în ispăşire, el se află în Vechiul Testament, în paganism. Dar în el există o anumită doză de adevăr, un fel de conştiinţă reflectată, subordonată, a cufundării omului în necesitate. Pentru marxism „ştiinţele şi artele" nu sînt nici ele creaţii, ci doar adaptări. Acest extremism şi această îngustime a marxismului au importanţă pentru distrugerea acelei credinţe naiv-superficiale căreia „ştiinţele şi artele" îi apar ca o creaţie autentică, o revelare a naturii creatoare a omului. În această privinţă marxismul ajunge la capăt, la limită. Şi el este, în felul său, superior *kulturträger*-ismului mediocru, superficial, care divinizează valoarea culturii tratînd-o ca pe o creaţie autentică. Trebuie să devenim conştienţi de faptul că în „cultură" foarte mult provine din necesitate şi nu din libertate, din adaptare şi nu din creaţie. Dar în marxism această conştientizare are loc ea însăşi ca un act de adaptare la necesitate şi nu ca un act de creaţie liberă. Materialismul economic este expresia opresiunii spiritului uman. Nu există dar şi nu există dăruire. Aici se trag concluziile opresiunii universale.

Ne aflăm în pragul epocii universale a creaţiei, sîntem în faţa unui prag cosmic. Dar pînă acum întreaga creaţie a „culturii" n-a

fost decît o aluzie pregătitoare, un semn al creaţiei autentice a altei lumi. În creaţia „culturii" se manifestă doar tragica dualitate a naturii umane, zbătîndu-se să scape din lanţurile necesităţii, dar nu este atinsă o altă existenţă. *Aşa cum sîngeroasele sacrificii păgîne nu făceau decît să vestească adevărata izbăvire universală prin jertfa lui Hristos pe Golgota, dar fără a atinge adevărata izbăvire, tot astfel eforturile creatoare ale omului care a realizat valorile culturii n-au făcut, pînă acum, decît să vestească adevărata epocă religioasă a creaţiei, care va realiza o altă existenţă.* Epoca religioasă a creaţiei va însemna trecerea la o altă existenţă, nu numai trecerea la o altă „cultură", la alte „ştiinţe şi arte". Epoca religioasă a creaţiei este a treia revelaţie, revelaţia antropologică, urmînd revelaţiilor Vechiului şi Noului Testament. Lumea antică se îndrepta către ispăşire, dar ispăşirea n-a existat în ea pînă la ivirea lui Hristos. Tot astfel, noua lume merge către creaţie, dar n-a existat încă, şi nu putea exista în ea creaţie, pînă la cotitura cosmic-antropologică, pînă la marea revoluţie religioasă în conştiinţa de sine a omului. Şi se va vedea cum creaţia „culturii" a fost, în epoca legii şi ispăşirii, cînd forţele creatoare ale omului erau încă înăbuşite, un substitut al creaţiei „existenţei".

*

În epocile religioase ale legii şi ispăşirii latura morală a naturii umane trebuia să predomine asupra laturii estetice şi asupra celei cognitive. Latura morală a naturii umane este mai puţin creatoare, în ea sînt mai puternice momentele de supunere şi predominanţa ei a fost expresia copleşirii prin păcat a naturii umane. A apărut chiar tentaţia de a identifica religiosul cu moralul şi s-au găsit pentru aceasta argumente atît în Evanghelie, cît şi în scrierile sfinţilor părinţi. Predominanţa momentului moral în lege este cît se poate de evidentă. Acolo chiar şi moralul este înţeles în sens îngust. În procesul ispăşirii păcatului momentul moral se transfigurează mistic şi se luminează prin iubire şi har divin, dar el continuă, s-ar părea, să domine estetica şi cunoaşterea. Mîntuirea sau pieirea sînt puse în relaţie cu desăvîrşirea morală a omului, nu şi cu desăvîrşirea sa estetică şi cognitivă. Omul ispăşeşte păcatul, devine părtaş la ispăşire, dobîndeşte viaţă veşnică prin desăvîrşire religios-morală. Dar se atinge oare acelaşi ţel prin desăvîrşire religios-estetică sau

religios-cognitivă? Poate oare Dumnezeu respinge omul, omul desăvîrşit din punct de vedere moral, pentru urîţenia şi neştiinţa sa? Poate fi oare omul respins pentru că nu creează frumuseţe şi cunoaştere? Poate fi omul salvat şi poate el moşteni viaţa veşnică pentru actul eroic al creării frumuseţii sau cunoaşterii? Oare Dumnezeu are nevoie pentru viaţa veşnică doar de cei morali, sau şi de cei care deţin frumuseţea şi cunoaşterea? Căci viaţa veşnică trebuie să fie destinul oricărei desăvîrşiri, întru totul asemănătoare celei divine, al desăvîrşirii ontologice, nu doar al celei morale, al oricărei plinătăţi a existenţei. Iar conştiinţa religioasă spune: frumos şi cunoscător poţi să nu fii, dar ai obligaţia să fii moral. Cauza ispăşirii şi mîntuirii se săvîrşeşte prin supunere, nu prin creaţie. Valorile creaţiei nu sînt necesare pentru salvarea de la pieire, ele pot fi chiar nocive şi în groaznicul ceas al morţii e mai bine să uiţi de ele. Aici se pune pentru conştiinţa creştină o problemă extrem de chinuitoare. Dacă viaţa religioasă se epuizează prin ispăşirea păcatului, atunci plenitudinea superioară, creatoare a existenţei este de neatins şi inutilă. Existenţa se îngustează şi se simplifică. Pentru realizarea sfinţeniei în religia ispăşirii nu sînt necesare valorile creaţiei, nu este necesară nici o fumuseţe şi nici o cunoaştere. Frumuseţea creştină şi cunoaşterea creştină sînt realizate doar prin desăvîrşire religios-morală, ele nu au izvoare originare, de aceeaşi valoare cu moralitatea. Setea de frumuseţe şi setea de cunoaştere nu sînt izbăvitoare. Orice sete creatoare nu este izbăvitoare. Totul e deşertăciunea deşertăciunilor în faţa îndatoririi teribile şi primordiale a ispăşirii păcatului. Totul e lipsit de valoare şi inutil. Unica desăvîrşire trebuincioasă este desăvîrşirea supunerii. În timp de ciumă nu e vreme pentru cunoaştere, nu e vreme pentru frumuseţe, nu e vreme pentru crearea valorilor. Păcatul care trebuie ispăşit este ciuma, iar viaţa noastră în păcat — o viaţă în timp de ciumă, adaptată la lupta cu ciuma. Viaţa este absorbită de o sarcină negativă şi urgentă. Şi nu se poate crede, cu o astfel de conştiinţă, în nici un fel de activitate umană şi în nici un fel de desăvîrşire pe pămînt.[4]

Ieşirea din această problemă, tragică pentru creştinism, nu poate fi decît una: conştientizarea religioasă a adevărului că sensul religios al vieţii şi existenţei nu se epuizează prin ispăşirea păcatului, că viaţa şi existenţa au sarcini pozitive, creatoare. *Acea supremă plenitudine creatoare a existenţei, pleromul care pare imposibil de atins în momentul iniţial al ispăşirii, cînd Dumnezeu este încă*

transcendent omului, devine realizabilă într-un alt moment al vieţii religioase, de cealaltă parte a ispăşirii, atunci cînd Dumnezeu a devenit imanent omului. Mîntuirea de păcat, de pieire, nu este ţelul final al vieţii religioase, salvarea este întotdeauna *de*, iar viaţa trebuie să fie *pentru.* Şi multe lucruri care nu sînt necesare pentru mîntuire, sînt necesare în vederea aceluiaşi motiv pentru care este necesară mîntuirea, în vederea înălţării creatoare a existenţei. Ţelul omului nu este mîntuirea, ci înălţarea creatoare, dar pentru înălţarea creatoare este necesară mîntuirea de rău şi păcat. Epoca ispăşirii este religios subordonată epocii creaţiei. Religia setei de mîntuire şi groazei de pieire este numai o trecere vremelnică printr-o ruptură dualistă. În vremurile noi oamenii au simţit, în diverse feluri, faptul că izvoarele creaţiei nu pot fi căutate nici în religia neotestamentară a ispăşirii, nici în religia veterotestamentară a legii. Izvoarele creaţiei au fost căutate în antichitate. În lumea antică, în Grecia, au existat vlăstare creatoare ale revelaţiei antropologice. Acolo este patria creaţiei umane, patria frumuseţii şi cunoaşterii. Şi fiecare avînt al creativităţii umane se întoarce, inevitabil, la hrana antică. Această problemă a atins o acuitate extremă în viaţa lui Nietzsche. El a ars de setea de foc a creaţiei. Îi erau religios accesibile doar legea şi ispăşirea, în care nu există revelaţie creatoare a omului. Şi el a ajuns să urască legea şi ispăşirea. Nietzsche a ajuns să-l urască pe Dumnezeu, pentru că era posedat de ideea nefericită că dacă există Dumnezeu, creaţia umană este imposibilă. Nietzsche se află în punctul de cotitură universală către epoca religioasă a creaţiei, dar este incapabil să sesizeze legătura inscindabilă a religiei creaţiei cu religia ispăşirii şi cea a legii, el nu ştie că religia este una şi că în creaţia umană se dezvăluie acelaşi Dumnezeu, Unul şi Treime, ca şi în lege şi ispăşire.

*

Dacă ispăşirea este întoarsă către un aspect al lui Hristos, către Fiul Domnului suferind şi jertfelnic, atunci creaţia trebuie să fie întoarsă către celălalt aspect al lui Hristos, către Fiul Domnului slăvit şi atotputernic. Hristos răstignit pentru păcatele umanităţii în vremea lui Pilat din Pont şi Hristos care Va să Vină, care se va ivi în slavă, este unul şi acelaşi Hristos, Omul Absolut şi în El se dezvăluie taina despre om. Taina ultimă despre om nu se dezvăluie

doar în chipul de rob al lui Hristos, ci şi în chipul Lui regesc, ea nu se dezvăluie doar în ipostaza jertfei, ci şi în cea a măreţiei. Taina creatoare a naturii umane este întoarsă către Hristos ce Va să Vină, către forţa şi slava Omului Absolut. În chipul evanghelic al lui Hristos această taină creatoare nu putea fi dezvăluită, căci omul trebuia să treacă împreună cu Hristos prin taina ispăşirii, prin jertfa Golgotei. Dar este oare în stare omul întors în întregime doar spre ispăşire şi care vede Omul Absolut numai sub chipul Mîntuitorului care se jertfeşte, să vadă Omul Absolut sub chipul creator al Regelui puternic şi slăvit? Nu este oare ascuns celălalt aspect al lui Hristos celui care se află încă în ispăşire, celui care nu a săvîrşit actul eroic al dezvăluirii propriei sale naturi creatoare? Hristos Cel ce Va să Vină nu se va ivi niciodată celor care nu vor descoperi singuri, în ei înşişi, prin efort liber, un alt chip, un chip creator al omului. Doar fapta eroică a creaţiei libere va întoarce omul către Hristos ce Va să Vină, îl va pregăti pentru viziunea celuilalt chip al Omului Absolut. Şi dacă pentru ispăşire este necesară o mare supunere, pentru creaţie este necesară o măreaţă temeritate. Doar printr-o mare temeritate poate fi văzut Hristos ce Va să Vină. Spiritului supunerii îi va fi pe veci accesibil numai Hristos Răstignit, numai aspectul Mîntuitorului. Este necesară o jertfă a temerităţii, o faptă de hotărîre eroică de desprindere de toate malurile neprimejdioase. Este necesară virtutea stării nelipsite de primejdii, capacitatea de a sta neînfricat în faţa beznei. *A treia revelaţie creatoare în Duh nu va avea o sfîntă scriptură, ea nu va fi un glas de sus: ea se va săvîrşi în om şi în umanitate, ea este o revelaţie antropologică, dezvăluirea hristologiei omului.* Dumnezeu aşteaptă revelaţia antropologică de la om şi omul nu o poate aştepta de la Dumnezeu. A treia revelaţie nu poate fi aşteptată, ea trebuie săvîrşită de omul însuşi, trăind în Duh, trebuie săvîrşită prin act creator liber. În ea tot ce este transcendent devine imanent. A treia revelaţie antropologică, în care se dezvăluie taina creatoare a omului, este libertatea ultimă a omului. Omul este deplin liber în revelaţia creaţiei sale. În această teribilă libertate se află întreaga demnitate fără seamăn a omului, asemenea celei divine, şi chinuitoarea sa responsabilitate. Virtutea stării nelipsite de primejdii, virtutea temerităţii sînt virtuţile fundamentale ale epocii creatoare. Doar acela care este virtuos prin aceste virtuţi, doar acela îl va vedea pe Hristos ce Va să Vină, doar aceluia i se va arăta Hristos puternic şi slăvit. Cel care refuză cu laşitate povara

teribilă a libertăţii ultime, acela nu poate fi convertit la Hristos ce Va să Vină, acela nu-I pregăteşte a doua venire. Doar hotărîrea jertfelnică de a te plasa într-o situaţie primejdioasă şi riscantă, de a pluti, desprinzîndu-te de vechile şi trainicele maluri, către continentul necunoscut şi încă nedescoperit, de la care nu se întind mîini spre a te ajuta, doar libertatea teribilă îl face pe om demn să vadă Omul Absolut, în care se va dezvălui pînă la capăt taina creatoare a omului. Hristos Cel ce Va să Vină va dezvălui taina sa creatoare celor care săvîrşesc singuri actul eroic al creaţiei, celor care pregătesc un nou pămînt şi un nou cer. Creaţia omului în Duh, în cea mai înaltă viaţă spirituală, pregăteşte a doua venire a lui Hristos, tot aşa cum pămîntul-Maica Domnului a pregătit prima Lui venire. Calea către a doua venire cere bărbăţie activă, nu numai feminitate pasivă. Omul este chemat nu doar să aştepte şi să presimtă, ci şi să acţioneze şi creeze. Omul trebuie să treacă de la starea religios-pasivă şi receptivă la o stare religios-activă şi creatoare.

Dumnezeu i-a dăruit omului ajutorul binefăcător al ispăşirii lui Hristos, care restaurează natura căzută a omului. Prin ispăşire îi este redată omului libertatea creatoare. Şi trebuie să vină epoca universală a acţiunii acestei libertăţi creatoare. Omul însuşi trebuie să săvîrşească opera în vederea căreia a fost izbăvit, pentru care a fost creat. În om însuşi, în teribila şi ultima lui libertate, trebuie să se săvîrşească trecerea universală la epoca religioasă a creaţiei. Şi n-ar însemna decît o nouă cădere a omului aşteptarea şi pretenţia ca Dumnezeu să săvîrşească pentru om această trecere, ca revelaţia creatoare să se producă nu potrivit libertăţii interioare a omului, ci doar prin ajutorul exterior al lui Dumnezeu. Dorinţa şi aşteptarea ca însuşi Dumnezeu să săvîrşească ceea ce trebuie săvîrşit de către om este nelegiuită şi potrivnică Domului. O astfel de conştiinţă religioasă pasivă înseamnă îngăduinţă faţă de slăbiciunea şi laşitatea omului. Este falsă şi fără Dumnezeu acea conştiinţă vetustă potrivit căreia omul nu trebuie să se încumete să creeze pînă la încheierea universală a ispăşirii, pînă la sfîrşitul acestei lumi. Potrivit acestei conştiinţe vetuste omul nu are parte, în această lume, decît de ispăşirea păcatului, de depăşirea păcatului, iar creaţia nu va fi posibilă decît pe lumea cealaltă, şi nici asta nu e sigur, căci „lumea cealaltă" e imaginată static, iar nu dinamic. Această conştiinţă este potrivnică celei mai profunde esenţe a creştinismului, pentru care Dumnezeu este imanent naturii umane şi care nu admite, de aceea,

ruptura trascendentă între această lume şi lumea de dincolo.[5] Această simţire de sine a robului se împotriveşte măreţei idei a Creatorului despre om, în ea se exprimă supunerea pasivă faţă de necesitate, renunţarea laşă şi plină de slăbiciune la libertate, în numele liniştii şi siguranţei. Este o atitudine religioasă mic-burgheză înăuntrul creştinismului. Hristos s-a ivit în lume înainte ca legea să se împlinească pînă la capăt. Şi creaţia va începe înainte ca ispăşirea să se încheie. Pînă la capătul vremilor nu se va împlini întru totul legea şi nu se va împlini ispăşirea, dar epoca religioasă a creaţiei va exista alături de legea neînlăturată şi de ispăşirea neanulată. Trecerea universală la epoca religioasă a creaţiei nu poate fi o trădare a legii şi a ispăşirii. În revelaţia creaţiei se va produce doar definitiva dezvăluire a sensului şi realizare a revelaţiei legii şi ispăşirii, căci Hristos, Logosul lumii, este unic şi veşnic. În creaţia liberă a omului se dezvăluie libertatea Lui, libertatea Omului Absolut. Omul total a căzut foarte jos şi omul total se va ridica la o înălţime ameţitoare.

*

Problema sensului *religios* al creaţiei nu a fost niciodată pînă acum pusă, această problemă n-a apărut măcar în conştiinţă. Este problema epocii noastre, problema noastră, problemă finală, către care duce criza întregii culturi. Epocile anterioare n-au cunoscut decît problema îndreptăţirii ştiinţelor şi artelor, sau a edificării de noi forme sociale, ele n-au cunoscut însă problema religioasă a creaţiei, a dezvăluirii tainei creatoare despre om în noua epocă universală. Problema religioasă a creaţiei este problema căilor unei alte experienţe religioase, a edificării unei alte existenţe. *Creaţia nu este permisă, nici îndreptăţită prin religie, creaţia este ea însăşi religie.* Experienţa creaţiei este o experienţă religioasă aparte, extazul creator este o zguduire a întregii fiinţe a omului, ieşirea într-o altă lume. Experienţa creatoare este religioasă în aceeaşi măsură ca şi rugăciunea, ca şi asceza. Experienţa creatoare este originară, ea posedă propriile sale rădăcini insondabile, ea nu reprezintă un produs. Creştinismul a îndreptăţit, în cel mai bun caz, creaţia, dar nu s-a ridicat niciodată pînă la conştiinţa că nu creaţia trebuie îndreptăţită, ci *prin creaţie trebuie îndreptăţită viaţa*. Creaţia este religie. Prin sensul său religios-cosmic creaţia are o forţă şi o

valoare echivalente cu ispășirea. Creația este revelația ultimă a Sfintei Treimi, revelația ei antropologică. Această conștiință n-a existat pînă acum în lume, ea se naște în epoca noastră. Dar multe, în lume, au pregătit apariția acestei conștiințe. Ea a fost pregătită și de nesfîrșita oboseală suscitată de jalnicele și forțatele justificări creștine, evanghelice ale creației. Ne aflăm în fața sarcinii inevitabile de a ne îndreptăți pe noi înșine prin creație și nu de a îndreptăți creația noastră. În actul creator trebuie să existe o autolegitimare lăuntrică și orice legitimare exterioară a lui este neputincioasă și umilitoare. Omul se justifică pe sine în fața Creatorului nu numai prin ispășire, ci și prin creație. În taina ispășirii se dezvăluie iubirea nesfîrșită a Creatorului față de om și se revarsă bunătatea lui nesfîrșită. În taina creației se dezvăluie natura infinită a omului însuși și se împlinește destinația lui supremă. Iubirea nu este numai dar, ci și activitate a omului însuși. Dumnezeu însuși, care l-a dat spre sfîșiere pe Fiul Său Unigen, ispășește păcatul omului și El așteaptă ca omul, devenit părtaș la misterul ispășirii, să împlinească liberul act eroic al creației, să-și împlinească destinația pozitivă. Natura umană este creatoare, căci ea este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu-Creatorul. Adevărul antropologic că imaginea și asemănarea Creatorului nu poate să nu fie creatoare nu a fost încă realizat cu suficientă forță și plinătate în epocile religioase precedente. Conștiința religioasă era prea plină de taina ispășirii naturii umane, dar taina însăși a naturii umane izbăvite era ascunsă. Care este destinația naturii umane care poate fi, și este izbăvită? La această întrebare nu există răspuns în limitele religiei ispășirii. Obișnuitul răspuns creștin, că țelul omului este viața în Dumnezeu, nu poate satisface, el este prea general și formal. Cei care răspund astfel sînt prea absorbiți de *calea* către țelul final. Aflarea liniștii în Dumnezeu este gîndită îndeobște ca victorie asupra naturii umane rele și păcătoase, ca stingere a acestei naturi, ca o copleșire a umanului prin divin. Omul nu face decît să elibereze în sine locul pentru Dumnezeu și se reîntoarce în sînul Domnului fără cîștig. Există în ortodoxie, în religia ispășirii, un fel de fatală înclinație către monofizitism. Omul care își ispășește păcatul pare să vrea ca natura sa umană să înceteze să existe, pentru ca să nu subziste decît natura divină. Dar Hristos este Dumnezeu-*Om*, el izbăvește și restaurează natura *umană* în asemănarea ei cu cea divină. Natura umană devenită conștientă de propria sa esență, de existența sa de sine

stătătoare şi liberă, trebuie să existe veşnic doar ca natură creatoare, făuritoare. Natura umană se va justifica definitiv în faţa Creatorului nu prin stingerea sa, ci prin exprimarea sa creatoare. Omul trebuie în mod absolut *să fie*. Natura umană, izbăvită şi mîntuită de rău, are un conţinut uman pozitiv şi o sarcină umană pozitivă. Un astfel de conţinut şi o astfel de sarcină poate fi doar creaţia. Creaţia omului este legată de stihia orgiastic-extatică a omului. Această stihie se află într-o stare căzută, păcătoasă. Prin ispăşire ea se curăţă şi se luminează, dar nu se stinge şi nu se distruge. Extazul creator luminat, curăţit împlineşte destinaţia omului.[6] Căinţa sau purificarea este doar unul din momentele experienţei religioase, unul din actele misterului hristic. Nu se poate rămîne la acest moment, trebuie trecut la viaţa spirituală pozitivă. Pe o anumită treaptă de dezvoltare a umanităţii misterul creştin al ispăşirii se obiectivează, se arată ca ex-pus, transcendent omului şi căii lui spirituale interioare. Astfel este dobîndit Hristos în ordine obiectiv-obiectuală şi se ia de pe om povara căii interioare a lui Hristos ca drum al Omului, ca proces antropologic. Aceea fusese materializarea creştinismului, involuţia lui. Astăzi creştinismul poate sta doar sub semnul evoluţiei, al înălţării spirituale. Misterul creştinismului se transpune în interior, Hristos devine imanent omului, omul ia asupra sa întreaga povară, întreaga nemărginire a libertăţii. Hristos încetează să fie unic în ordine obiectivă, printre alţii. El — Omul Total — devine calea omului, misterul spiritului său. Astfel se dezvăluie spontaneitatea şi autonomia omului în creaţie, activitatea liberă a omului pe calea către Hristos ce Va să Vină.

Capitolul IV

CREAŢIE ŞI GNOSEOLOGIE

Actul creator nu se află sub jurisdicţia gnoseologiei cu a sa reflecţie aparţinînd infinităţii rele, care nu cunoaşte punct terminus. Actul creator sălăşluieşte nemijlocit în existenţă, el este autodezvăluirea forţelor existenţei. Actul creator justifică, dar nu se justifică, el se fundează singur pe sine, dar nu cere fundare prin ceva plasat în afara sa. Conştiinţa de sine a omului ca fiinţă creatoare este o conştiinţă de sine originară şi nu o rezultantă. Omul trebuie să plece de la conştiinţa în sine însuşi a actului creator, ceea ce înseamnă o conştiinţă revoluţionară în om, la care nu se poate ajunge nici pe cale logică, nici pe calea evoluţiei. Conştiinţa de sine a omului creator nu este rezultatul vreunei învăţături despre om, ea precede orice ştiinţă şi orice filosofie, ea este înainte, şi nu după orice gnoseologie. Actul creator al omului se realizează în acel plan al existenţei asupra căruia nu se extinde competenţa ştiinţei şi de aceea nici gnoseologia ştiinţei nu are nici o relaţie cu el. A îndreptăţi gnoseologic sau a respinge gnoseologic conştiinţa de sine a omului creator este pe cît de imposibil pe atît de necuvenit. Creaţia ca experienţă religioasă nu cunoaşte împărţirea dualistă între subiect şi obiect.

Dar gnoseologia critică este un fenomen prea serios al culturii contemporane şi un simptom serios al maladiei creaţiei, al tragediei conştiinţei de sine creatoare pe cale să se nască. Gnoseologia critică ascute criza culturii şi creaţiei, ea scoate la iveală antagonismul dintre cultură şi creaţie. Gnoseologia critică fundamentează şi legitimează diverse tipuri de creaţie a culturii diferenţiate, dar prin aceasta nu dezvăluie, ci ascunde natura creatoare a omului. Actul creator se dovedeşte extras din existenţa primordială şi transpus într-o sferă secundă a conştiinţei, într-o existenţă deja raţionalizată şi mediată, în spiritul scindat şi preparat în vederea unor ţeluri

speciale. Actul creator al omului nu produce o nouă existenţă, în el nu are loc o amplificare a existenţei, el este critic despărţit de existenţă şi opus ei. Omul nu este creator şi e neputincios să exprime, în cultura sa, natura creatoare. Aici se dezvăluie cu claritate natura filosofiei critice kantiene. Această natură este sub lege, ea este veterotestamentară. În conştiinţa sa sub lege, veterotestamentară, atît de scrupulos şi fidel reflectată de Kant, omul nu se încumetă să-şi dezvăluie natura creatoare, el se încumetă doar să creeze genuri diferenţiate ale culturii, căci această creaţie diferenţiată înseamnă supunere faţă de lege, îndeplinire a normelor. Caracterul normativ al filosofiei critice nu este decît una dintre formele conştiinţei veterotestamentare, sub lege. Supunerea universal-valabilă faţă de normă — logică, etică şi estetică — în edificarea culturii diferenţiate înseamnă supunere faţă de consecinţele păcatului, adaptare la necesitate, iar nu creaţie. Sub această pecete a păcatului şi a necesităţii legate de el se află întreaga cultură, în ea este inexprimabil spiritul creator al omului. *Filosofia critică nu face decît să descopere legea (norma) potrivit căreia trebuie să trăiască natura păcătoasă.* Categoriile gnoseologice sînt categorii ale păcatului, ale existenţei păcătoase. Gnoseologia critică este o formă de existenţă la fel de coercitivă a naturii păcătoase ca şi statalitatea, cu tribunalul şi poliţia. Filosofia critică este conştiinţa epocii precreatoare, ea nu se află nici măcar în ispăşire, ci în lege. Este o filosofie fără har, o filosofie legislativă. Iar forţa ei stă în aceea că ea corespunde unei stări anume a omului, că ea exprimă corect ceva din om. La fel cum omul căzut nu poate trăi fără poliţie de stat, el nu poate gîndi fără gnoseologie critică. Este o iniţiativă a legii împotriva naturii păcătoase. Natura creatoare a omului este secătuită de cădere şi păcat, ea a nimerit în robie faţă de necesitate. Şi omul căzut, păcătos poate crea doar supunîndu-se legii, doar potrivit normei. Această legiferare şi normativizare a creaţiei umane sînt desăvîrşit exprimate de filosofia critică. Conştiinţa gnoseologică atrage omul prin apolinism şi clasicism în creaţie, prin finisare perfectă în actul creator, dar ea nu face, în esenţă, decît să subordoneze natura păcătoasă legii. Omul epocii universale a creaţiei, omul devenit conştient de calitatea sa de creator este întotdeauna revoluţionar în raport cu creaţia legiferată, supusă normei, cultural diferenţiată, căci creaţia nu poate fi nici supunere faţă de lege, nici supunere faţă de ispăşire. Creaţia este întoarsă către o altă latură a naturii duale a

omului şi se naşte dintr-o altă latură. De aceea în atitudinea conştientă, prea conştientă a culturii germane faţă de creaţie există un fel de robie a spiritului, care ascunde natura creatoare a omului. Excepţionala înzestrare filosofică a rasei germane i-a permis să exprime mai bine în conştiinţă această admisibilitate pentru omul păcătos doar a unei culturi opuse spiritului creaţiei, doar a unei culturi legiferate. În aceasta constă, poate, misiunea gîndirii germane, prin care se exprimă conştiinţa ultimă a omului înainte ca el să păşească în epoca religioasă a creaţiei.

*

Este caracteristică atitudinea faţă de creaţie a lui Rickert şi a şcolii lui.[1] Această orientare reprezintă *reductio ad absurdum* a pricipiilor gnoseologiei critice. Existenţa se transformă într-o formă de judecată existenţială. În ce sens admite filosofia şcolii lui Rickert actul creator? În trăirea nemijlocită, precedînd orice raţionalizare şi obiectivare, nu există creaţie. Omul ca trăire originară este creatură, nu şi creator. Creaţia înseamnă, deja, obiectivare. În actul creator ca obiectivare moare viaţa, este sacrificată existenţa. În faţa acestei filosofii se află o dilemă: a fi sau a crea. A fi în deplinătatea existenţei tale nu înseamnă a crea, a crea înseamnă a te dezice de existenţă în numele obiectivării, în numele producerii unor valori care sînt mai presus de existenţă. Creaţia nu este descoperire a existenţei omului, ci autolimitare a existenţei, sacrificiul ei. De la creaţie nu se poate aştepta o amplificare, o înălţare a existenţei, o revelare a omului. Creaţia se dovedeşte a fi nu dezvăluirea naturii omului, ci ascunderea ei. Revelarea creatoare a omului este, în esenţă, imposibilă pentru o astfel de conştiinţă critică. Între existenţa omului şi orice rezultat al actului creator subzistă o absolută incompatibilitate şi opoziţie. Cînd omul rămîne în propria existenţă, el nu creează. Cînd omul creează, el obiectivează valori, produce ceva incompatibil cu propria sa existenţă, ceva ce nu exprimă propria sa existenţă. Din acest punct de vedere nu se poate crea decît cultură, adică valori logice, etice şi estetice, dar nu se poate crea o nouă existenţă, o altă viaţă. Creaţia este în afara vieţii, ea este o conştientă sacrificare a vieţii, o conştientă limitare a vieţii. În cultura obiectivată, cu toate valorile ei, nu mai poate fi găsită acea viaţă care se afla în spiritul subiectiv. Subiectul şi obiectul sînt iremediabil scindate.

Intuiţia creatoare ca facultate care depăşeşte opoziţia dintre subiect şi obiect, adică orice obiectivare, este imposibilă. Cultura, disciplinată de filosofia critică, se dovedeşte o consecventă mortificare a vieţii, o înăbuşire a existenţei. A crea o ştiinţă normală, o artă normală, o viaţă socială normală înseamnă nu a dezvălui, ci a limita viaţa, a împuţina fiinţa. Filosofia lui Rickert dezvăluie extrem de ingenios opoziţia dintre cultura diferenţiată şi existenţă, viaţă. Actul creator al omului nu-şi atinge ţelurile în valorile obiectivate ale culturii diferenţiate. În cultura obiectivă nu e de găsit revelaţia omului. În obiect nu există nimic înrudit cu subiectul. Această filosofie, remarcabilă în genul ei, oglindeşte supus neputinţa păcătoasă a creaţiei umane şi ruptura păcătoasă dintre subiect şi obiect, dintre om şi lume. Filosofia aceasta nu este, prin spiritul ei, creatoare şi activă, ci supusă şi adaptată, ea nu admite gîndul că starea păcătos-limitată a naturii umane, pentru care nu e posibilă creaţia existenţei, poate fi depăşită, că ruptura dintre subiect şi obiect nu e veşnică. Este o filosofie a păcatului şi de aceea ea nu admite decît viaţa sub lege. Viaţa sub graţie îi este necunoscută. Această filosofie a păcatului trebuie, în mod perfect consecvent, să vadă în actul creator o autolimitare ascetică a vieţii şi o abstinenţă ascetică de la existenţă. Filosofiei critice îi este proprie o formă aparte de ascetism, un ascetism fără har. Şi acest ascetism critic dezvăluie cu limpezime că filosofia aceasta se plasează în întregime în epoca universală precreatoare, că ea este încă sub lege şi în ispăşire. Conştiinţa de sine a omului este, în filosofia critică, un act de supunere şi ascultare faţă de necesitatea universală, faţă de starea scindată şi coercitivă a lumii. Conştiinţa de sine creatoare a omului este o depăşire activă a acestei stări scindate şi coercitive, este ieşire dincolo de limitele necesităţii. Filosofia şcolii lui Rickert este, pînă la urmă, lipsită de voinţă în pofida coloraturii ei voluntariste, în ea nu există voinţă către o altă stare a existenţei, către o altă forţă a omului, ea se supune stării date a lumii ca unei fatalităţi de nedepăşit. Şi îi rămîne să exalte virtutea supunerii gnoseologice, a supuşeniei cognitive faţă de limitarea şi scindarea omului. Nu există voinţa de a crea o altă existenţă şi de aceea nu există conştiinţă de sine creatoare. Omul nu este decît creatură, nu şi creator. El nu poate cuteza să depăşească creaţia lui Dumnezeu-Creatorul, să se depăşească pe sine însuşi ca făptură a Domnului. Nu există voinţă de identitate a subiectului şi obiectului şi de aceea nu există o filosofie autentică a

identităţii. Imanentismul filosofiei rickertiene afirmă, în felul său, identitatea, dar aceasta este o identitate părelnică, fantomatică, iluzorie, o identitate din neputinţă şi nu din forţă. Imanentismul contemporan afirmă nu imanenţa cunoaşterii faţă de existenţă, ci imanenţa existenţei faţă de cunoaştere. Cunoaşterea se dovedeşte însă transcendentă existenţei, ea este în afara existenţei şi opusă ei. Dar este posibilă o filosofie a identităţii subiectului şi obiectului, creatorului şi creatului, pentru care cunoaşterea este imanentă, internă existenţei. Falsul imanentism afirmă imanentul fără transcendent, dar depăşirea definitivă a transcendentului înseamnă şi depăşirea definitivă a imanentului. Mistica se află de cealaltă parte a înseşi opoziţiei dintre transcendent şi imanent, pentru ea Dumnezeu este în acelaşi timp transcendent şi imanent şi nici una, nici alta. Pentru o filosofie autentică problema iraţionalului nu este o problemă gnoseologică, aşa cum este ea pentru şcoala lui Rickert, ci una ontologică. Lumina cunoaşterii este deplin imanentă, internă existenţei, dar în existenţa însăşi nu se află doar lumină, ci şi beznă, adică în adîncurile existenţei se află iraţionalul, care nu are nici o legătură cu învăţăturile despre cunoaştere şi limitele ei. Cultura critică este în întregime fundată pe o simţire şi o conştiinţă trascendentă a divinului, pe o distanţă infinită, pe o ruptură dualistă între om şi lume. Simţirea şi conştiinţa imanentă a divinului duce la convertirea culturii în existenţă.

*

Fundamentarea critic-gnoseologică a creaţiei explică unele dintre formele creaţiei şi unele laturi ale ei. Dar creaţia în totalitate, creaţia în cele mai profunde manifestări ale ei rămîne neîndreptăţită. Doar o creaţie supusă unei norme universal valabile, realizînd idealul perfecţiunii clasice este îndreptăţită prin gnoseologia critică. Creaţia în toate sferele culturii se dovedeşte normală şi îndreptăţită atunci cînd este clasică, adică liberă de spiritul vieţii. Forţele creatoare dionisiace care se revarsă peste margini nu sînt îndreptăţite prin gnoseologia critică. Aceste forţe trebuie limitate, ele trebuie sacrificate, în numele unui act creator universal valabil, supus normei. Căci orice manifestare dionisiacă se zbate să depăşească opoziţia dintre subiect şi obiect, în stihia dionisiacă subiectul se exteriorizează în obiect. Iar actul creator dionisiac este

condamnat de conştiinţa critică, ca act care nu realizează valori culturale. Orice creaţie înţeleasă ca revelare a omului nu este recunoscută drept semnificativă, valoroasă. Valoroasă, semnificativă este acea creaţie care înseamnă acoperirea, ascunderea omului, tăinuirea naturii lui creatoare, asemănătoare lui Dumnezeu. Şi iată că se pune cu acuitate în faţa conştiinţei omului întrebarea: este oare necesară şi posibilă perfecţiunea clasică a creaţiei, care edifică valorile culturii diferenţiate? Se poate oare realiza în creaţie eliberarea de spiritul vieţii? A fost oare clasic perfectă creaţia marilor creatori ai lumii? Nu a fost oare creaţia marilor creatori o revelaţie incipientă a omului? Nu a fost oare creaţia marilor creatori liberă nu de viaţă, ci de normele universal valabile? Idealul normal al creaţiei clasic perfecte a culturii nu este decît expresia tragediei creaţiei, a maladiei creaţiei. *Creaţia clasică este* o *boală transformată în normă.* În pofida cunoscutei opinii a lui Goethe există mai multă sănătate în creaţia romantică. Nostalgia romantică este o sete de a ieşi din starea maladivă, de a depăşi tragedia creaţiei. Romantismul doreşte în chip sănătos revelarea omului; clasicismul doreşte în chip maladiv ascunderea omului. În romantism se află sănătosul spirit al vieţii; în clasicism — spiritul maladiv al renunţării la viaţă. În romantism există o nostalgie a înălţării existenţei; în clasicism — dezicerea de orice existenţă. Clasicismul este corelat cu o închidere imanentă; romantismul — cu un elan transcendent. Nostalgia creatoare romantică dezvăluie natura transcendentă, transgresînd orice graniţe, a creaţiei. Nostalgia creatoare romantică este profund legată de sentimentul creştin al vieţii, de celălalt tărîm al creştinismului.[2]

Creaţia este maladivă şi tragică în esenţa ei. Ţelul elanului creator este accederea la o altă viaţă, o altă lume, înălţarea în existenţă. Iar realizarea unui act creator înseamnă o carte, un tablou, sau o instituţie de drept. Mişcarea în adîncime şi în înălţime se proiectează pe suprafaţă. Aici se află o mare şi tragică neconcordanţă între ţelul creaţiei şi rezultatul ei. În loc de existenţă se produce cultură. Subiectul nu se exteriorizează în obiect, subiectul dispare în obiectivare. Clasicismul vrea să accepte boala ca pe o stare sănătoasă, normală. Pentru clasicism tragica neconcordanţă între ţelul actului creator şi rezultatul lui constituie tocmai ceea ce este semnificativ, valoros. Romantismul presimte boala, e bolnav de ea şi prin asta, deja, mai sănătos. Romantismul nu doreşte închiderea imanentă şi

desăvîrșirea, el este însetat de elan transcendent și infinitate. Iar romantismul corespunde în mai mare măsură naturii infinite a omului, transcendente în raport cu lumea dată, decît clasicismul. Romantismul prooroceşte parcă epoca universală a creației, presimte venirea ei. Clasicismul întîrzie venirea epocii universale creatoare, el încătușează omul în desăvîrșire imanentă, împiedică elanurile lui către o altă existență. Clasicismul vrea să împace omul cu boala sa, cu supunerea sa față de lege și limitele ei și să creeze pentru el o perfecțiune fantomatică imanentă, privată de existență. Romantismul nu dorește această perfecțiune privată de existență, el vede în tragedia creației un semn al naturii mai înalte a omului. Gnoseologia critică este doar una din formele clasicismului. Clasicismul se află în întregime în epoca precreatoare, sub lege, el este normă pentru natura păcătoasă, neizbăvită. Romantismul vestește epoca creatoare, dar nu cunoaște încă autenticul act creator religios. Înțeleg aici clasicismul și romantismul nu ca pe niște categorii estetice, literare, ci într-un sens mult mai larg, ca pe niște categorii universale, metafizice, care pot fi extinse asupra tuturor sferelor creației, asupra cunoașterii, asupra vieții morale, asupra a tot. În clasicism există o inerție conservatoare care frînează, în romantism există mișcare revoluționară, creatoare. Clasicismul este întotdeauna orientat către mijloc, romantismul este orientat către capăt, nu prin realizare, ci prin intenție. Gnoseologia critică este, în esența ei, legiferarea clasicismului și respingerea romantismului. Romantismul creator nu vrea să știe de autoritatea gnoseologiei asupra creației, de drepturile ei de a interzice, limita sau legitima.

*

Venirea epocii religioase creatoare semnifică o criză extrem de profundă a creației umane. Actul creator va edifica o existență nouă și nu valori ale culturii diferențiate, în actul creator nu se va mai stinge viața. Creația va continua creațiunea, în ea se va dezvălui asemănarea naturii umane cu Creatorul. În creație va fi găsită ieșirea subiectului în obiect, va fi restaurată identitatea dintre subiect și obiect. Toți marii creatori au anticipat această răsturnare. Astăzi, în adîncurile culturii înseși și în toate sferele ei distincte se coace criza creației. Pe culmile ei cultura ajunge la negare de sine. Creația în artă, în filosofie, în morală, în viața socială se revarsă

dincolo de limitele sferei sale, nu mai încape în nici o normă clasică, ea manifestă un elan către transcendent. Omul creator contemporan nu mai poate crea clasic, potrivit normelor, ştiinţele şi artele, aşa cum nu mai poate face politică la modul clasic, potrivit normelor. El vrea să ajungă, în toate domeniile, pînă la capăt, pînă la limită, să transgreseze graniţele. Literatura încetează să mai fie doar literatură, ea vrea să devină o nouă existenţă. Nu se mai poate rămîne în mijlocul sferelor distincte ale culturii şi valorilor ei, elanul creator către o altă existenţă distruge parcelarea culturală. Pe culmile culturii se pune problema dacă putem vedea în cultură o cale către o altă existenţă, sau cultura este un popas la mijloc şi nu există ieşire transcendentă din ea. Arta se revarsă în teurgie, filosofia în teosofie, viaţa socială în teocraţie. Se răstoarnă normele clasicismului, conform cărora trebuie edificată arta sublimă, filosofia autentică, viaţa socială dreaptă. Simbolismul în artă trece dincolo de graniţele artei clasice cu normele ei, în simbolism se dezvăluie limitele ultime ale actului creator artistic, în el se află calea către teurgie. Aceeaşi transgresare a graniţelor artei, acelaşi elan către o trăire extremă, o altă trăire, a existat la marii scriitori ruşi, la Gogol, la Dostoievski, la Tolstoi. La ruşi chinul şi boala creaţiei ating limite extreme şi creaţia geniului rus se revarsă întotdeauna peste orice graniţe. În socialism şi anarhism se constată aceeaşi depăşire a graniţelor existenţei sociale clasice cu normele ei legislative, statale şi administrative, acelaşi elan către transcendent, către limită. În creaţia lui Nietzsche se sparg toate normele şi toate graniţele, actul creator se revarsă dincolo de toate ţărmurile clasice. Filosofia, morala, arta lui Nietzsche sînt extreme, finale. La Nietzsche cultura cea mai înaltă trece dincolo de limitele culturii, se îndreaptă către capăt. Iar renaşterea misticii şi ocultismului dezvăluie criza profundă a culturii, imposibilitatea popasului în cultura de mijloc, a opririi la valorile clasice. Criza culturii este îndreptată împotriva gnoseologiei critice, acestui jurisconsult al culturii clasic-mijlocii. În simbolism, în mistică, în Nietzsche, în Dostoievski, în Lev Tolstoi, în anarhism, în Steiner — în toate aceste manifestări ale spiritului nou — elanul creator se răscoală împotriva limitărilor clasic-normale ale gnoseologiei. În spatele actului creator ca elan către o altă existenţă, către înălţare, se ascunde un spirit unitar, nescindat. Nu e vorba de o trăire interioară sau de o inexprimabilă comuniune cu divinul. Este o înălţare creatoare, manifestată prin-

tr-un obiect universal, a omului. În criza culturii se face simţită trecerea la o altă epocă universală, epoca creaţiei. Clasicismul gnoseologiei critice, ca şi orice alt clasicism, frînează trecerea la epoca creatoare, împiedică apariţia conştiinţei de sine a omului creator. Gnoseologia critică poate fi definitiv respinsă nu printr-o altă gnoseologie, nu prin gîndire filosofică, ci prin actul creator însuşi, printr-o altă existenţă. Radicală şi victorioasă este numai negarea existenţială a gnoseologiei critice. Posibilitatea actului creator, negat de gnoseologia critică, poate fi dovedită nu printr-o altă gnoseologie, ci prin actul creator însuşi. Criza existenţială a creaţiei pe culmile culturii contemporane dovedeşte posibilitatea actului creator în afara normelor şi graniţelor stabilite de gnoseologia critică. Gnoseologia critică nu făcea decît să reflecte neputinţa creatoare a omului în epocile religioase ale legii şi ispăşirii. Trecerii reale şi experimentale a omului la o nouă existenţă îi va corespunde şi o nouă gnoseologie. Gnoseologia depinde de creşterea spirituală a omului şi nu avem încă o gnoseologie care să corespundă unei existenţe spirituale superioare. Ca şi gnoseologia raţionalistă şi cea empiristă, gnoseologia critică nu este decît o gnoseologie care corespunde uneia dintre stările omului, uneia dintre epocile universale.[3] Adevăratul imanentism trebuie întîi de toate să admită imanenţa cunoaşterii în raport cu existenţa şi posibilitatea dezvoltării creatoare ducînd către stări mai înalte ale spiritualităţii, care se prezintă ca transcendente în raport cu starea dată a existenţei. Adevăratul transcendentalism creştin înseamnă transcendenţa „lumii“ în raport cu omul şi imanenţa lui Dumnezeu în raport cu omul.

*

Problema relaţiei între gnoseologie şi creaţie, chinuitoare pentru conştiinţa contemporană, depinde de soluţionarea problemei naturii cunoaşterii. Este cunoaşterea un act creator, sau este ea supunere, adaptare la necesitate? Am mai vorbit despre această problemă în primul capitol. Gnoseologia critică cere naturii creatoare a omului ascultare şi supunere cognitivă. Ea atribuie chiar pretenţiei sale un sens etic, ea doreşte, parcă, o autolimitare ascetică a omului. Gnoseologia critică imprimă cunoaşterii înseşi caracterul de supunere ascetică. Gnoseologia aceasta conţine, fără îndoială, un puternic

reziduu de moralism. Acestei gnoseologii îi este deschisă doar cunoaşterea ca ascultare şi îi este interzisă cunoaşterea sub aspectul ei creator. În esenţa ei profundă cunoaşterea nu poate fi numai reflectare supusă a realităţii, adaptare la dat — ea este, în acelaşi timp, transfigurare activă, dotare cu sens a existenţei, biruinţa, în existenţă, a raţiunii universale, lumina solară în ea. Dar gnoseologia critică se orientează exclusiv după ştiinţă, adică după cunoaştere ca adaptare la datul universal, ca ascultare faţă de necesitate. Gnoseologia se dovedeşte a fi, ea însăşi, doar o supunere faţă de ştiinţă, adică o supunere faţă de supunere. Adevărul particular al gnoseologiei ştiinţei pretinde să fie adevărul integral. Gnoseologia, competentă exclusiv în sfera ştiinţelor particulare, cutează să încătuşeze întreaga viaţă şi existenţă. Gnoseologia ajunge pînă la suprimarea existenţei. Supunerea devine impertinentă şi insistentă, ea se transformă în nesupunere faţă de Înţelesul suprem al existenţei. Dacă însăşi cunoaşterea nu este numai supunere, ci şi creaţie, atunci cum poate teoria cunoaşterii, adică doctrina creaţiei cognitive, să limiteze sau nege creaţia omului? Sfera supunerii faţă de cunoaşterea ştiinţifică este foarte specială şi circumscrisă, problema creaţiei se află cu totul în afara acestei sfere. Soluţionarea cognitivă a problemei creaţiei este posibilă numai pentru actul cognitiv creator. Creaţia se cunoaşte numai prin creaţie, asemănătorul prin asemănător. Cunoaşterea ca supunere nu poate spune nimic despre creaţie. De aceea natura autentică a oricărei creaţii este necunoscută atît ştiinţei, cît şi doctrinei despre ştiinţă, adică gnoseologiei. Creaţia înseamnă ruperea acelui cerc în care sălăşluiesc ştiinţa şi gnoseologia ştiinţifică. Iar asta înseamnă că ea nu admite şi nu cere legitimare gnoseologică. Creaţia nu poate şi nu trebuie, în nici un caz, să fie supusă gnoseologiei. Natura creatoare a omului este sesizabilă doar cunoaşterii creatoare, ca uneia dintre manifestările acestei naturi. Iar cunoaşterea creatoare este un act existenţial, act al înălţării în existenţă. De aceea cunoaşterea creatoare nu se poate opune existenţei, în actul creator nu poate fi ucisă existenţa. Cunoaşterea nu este în afara existenţei şi nu poate fi opusă existenţei, ea este în adîncurile existenţei înseşi şi este acţiune în existenţă. Cunoaşterea este lumină solară, graţie căreia existenţa se dezvoltă. Cunoaşterea este dezvoltare creatoare, creştere solară a vieţii.

Creaţia este existenţială şi se află, de aceea, în afara jurisdicţiei gnoseologiei. Gnoseologia ştiinţifică are întotdeauna de a face cu

derivatul, creaţia are de a face cu primordialul. Şi tot ce poate spune gnoseologia ştiinţifică despre neputinţa actului creator nu înseamnă decît neputinţa naturii accesibile ei, a naturii derivate, raţionalizate. Pentru gnoseologia critică, cunoaşterea nu este una din formele creaţiei, ea este încătuşarea existenţei, opusă oricărei creaţii şi rezistîndu-i, cunoaşterea (ştiinţa) este un substitut al existenţei. Gnoseologia cere supunere faţă de existenţa ştiinţific cunoscută, iar existenţa ştiinţific cunoscută reprezintă pentru natura creatoare a omului o temniţă, căci niciodată cunoaşterea ştiinţifică nu va fi aptă să cunoască această natură creatoare. În concluziile sale ultime gnoseologia critică (de exemplu Cohen) identifică ştiinţa cu existenţa. Ştiinţa este chiar existentul autentic, ştiinţele matematice ale naturii reprezintă chiar natura. Dar dacă ştiinţa, ştiinţele matematice ale naturii reprezintă chiar existentul autentic, natura autentică, atunci într-un astfel de existent, într-o astfel de natură actul creator este imposibil, sau este posibil doar într-un sens limitat şi pervertit. Iar existentul este plin de forţe creatoare vii, inaccesibile ştiinţelor matematice ale naturii. Ştiinţa nu este existenţa, ştiinţa este doar o formă particulară de adaptare la forme particulare ale existenţei. Intelectualismul care identifică existenţa cu ştiinţa, natura cu ştiinţele matematice ale naturii este cu adevărat demonic şi distructiv. Împotriva acestui despotism al gnoseologiei intelectualiste se răscoală natura creatoare a omului. Acest raţionalism este generat de pasivitatea omului. Înţelegerea naturii ca ştiinţă matematică a naturii este veterotestamentară şi nu degeaba cel mai proeminent reprezentant al ei a fost un evreu prin naştere şi convingere, Cohen. Legile naturii sînt vechiul testament, revelaţia legii în natură.

*

Este oare posibilă pentru om o dinamică îndreptată în afară, o manifestare obiectivă a creaţiei sale în lume fără acea fatală ruptură între subiect şi obiect, fără acea fatală opoziţie între creaţie şi existenţă despre care vorbeşte gnoseologia critică? Este o întrebare chinuitoare pentru conştiinţa contemporană. În ceea ce spune despre creaţie gnoseologia critică există, în aparenţă, un mare adevăr: cultura este creată în această sciziune între subiect şi obiect, în această opoziţie între creaţie şi existenţă. Se poate lesne construi o filosofie a culturii care să nu admită că în actul creator subiectul

se exteriorizează în obiect, omul se descoperă pe sine dinamic în cosmos. O atare filosofie a culturii, fundată pe gnoseologie, se mişcă în direcţia minimei rezistenţe. Această filosofie a valorilor create este nevoită să nege natura creatoare a omului. Este o filosofie a epocii precreatoare, dar ea este superioară vechii filosofii scolastice şi raţionaliste, ea semnalează criza şi inconfortul cunoaşterii şi culturii. Filosofia epocii creatoare nu poate fi atît de ascultătoare, ea este actuală, este ea însăşi depăşire creatoare a ceea ce părea fatal. Pentru filosofia creatoare adevărul nu este reflectare pasivă, pentru ea adevărul este activă dotare cu sens. Accederea la adevăr presupune activitate creatoare a spiritului, rezistenţa lui faţă de ruptura între subiect şi obiect şi faţă de duşmănia între creaţie şi existenţă. Epocii creatoare şi filosofiei creatoare îi este proprie şi o altă gnoseologie, care va revărsa lumină asupra adevărului relativ şi particular al vechii gnoseologii sub lege. Această altă, nouă gnoseologie se întemeiază în întregime pe ideea omului ca microcosmos şi centru al universului. În relaţia sa creator-dinamică cu macrocosmosul, microcosmosul nu cunoaşte ruptura fatală şi opoziţia. Omul este înrudit şi asemănător cosmosului, dar nu pentru că este o fracţiune a cosmosului, ci pentru că este, el însuşi, un întreg cosmos, avînd aceeaşi compoziţie cu cea a cosmosului. Această cosmicitate a omului a fost strivită de păcat şi va fi complet dezvăluită abia în epoca creatoare. Atunci conştiinţei filosofice îi va deveni clar că actul creator al omului are o semnificaţie existenţială şi cosmică. Omul-microcosmos are forţa de a se exprima dinamic în macrocosmos, are puterea de a crea existenţă, de a preface cultura în existenţă.

*

Adevărata creaţie este teurgie, acţiune divină, acţiune comună cu cea a Domnului. Dar este important să se înţeleagă că problema teurgiei nu este problema creaţiei creştine, a culturii creştine. În sensul strict al termenului nu poate exista creaţie creştină şi este imposibilă o cultură creştină. *Ne aflăm în faţa problemei existenţei creştine şi nu a culturii creştine, în faţa problemei prefacerii culturii în existenţă, a prefacerii „ştiinţelor şi artelor" într-o nouă viaţă, într-un nou cer şi un nou pămînt.* O cultură creştină nu a existat niciodată cu adevărat. Cultura s-a creat în afara creştinismului şi

profunda ei legătură cu creştinismul consta doar în faptul că în cultură se simţea în prea mare măsură supunerea faţă de consecinţele păcatului şi păcatul era ispăşit printr-o tragică neconcordanţă între ideea creatoare şi rezultatul ei. În cultura sa, începînd cu tehnica şi economia şi sfîrşind cu ştiinţele şi artele, omul parcă îşi ispăşea păcatul şi creaţia sa nu era teurgică. În sudoarea frunţii creează omul cultura şi realizează cu totul altceva decît este necesar naturii sale creatoare. Ceea ce îi trebuie omului este un nou pămînt şi un nou cer, îi trebuie trecerea actului creator la o nouă existenţă. Aceasta este calea creaţiei teurgice. Gnoseologia critică era expresia vechiului spirit al culturii. Dar ce înseamnă creaţia în lumina ontologiei, care este relaţia creaţiei cu existenţa?

Capitolul V

CREAȚIE ȘI EXISTENȚĂ

Existența lumii este o existență creaturală, creată și care se creează. Asupra oricărei existențe creaturale își pune pecetea actul creator. Creatura vorbește despre Creator. Creaturalul înseamnă Creație. Creația lumii înseamnă dezvoltare creatoare în Dumnezeu, ieșirea Lui din singurătate, chemarea iubirii divine. Creația presupune mișcare, dinamism în interiorul vieții divine. Dintru eternitate se petrece un proces creator în Dumnezeu. Numai recunoașterea existenței creaturale admite actul creator original în existență, edificînd noul și nemaiîntîlnitul. Dacă în existență totul ar fi fost increat, dat în eternitate, atunci însăși ideea de creație nu s-ar fi putut naște în lume. Dacă admitem caracterul divin al existenței, în care se petrece doar reordonarea a ceea ce este dat în eternitate, doar decurgerea, atunci problema creației nu ar putea apărea în lume niciodată. Dacă nu a existat act creator divin, prin care s-a zămislit nemaiîntîlnitul, atunci actul creator în lume este în genere imposibil. Dacă natura divină nu este capabilă de creație, atunci ce natură poate fi capabilă de creație? Însăși ideea creației este posibilă numai pentru că există Creator și a fost săvîrșit de către el un act creator original, prin care a dobîndit existență nemaiîntîlnitul, care nu decurge din nimic preexistent și care nu răpește și nu împuținează forța absolută a Creatorului. Nu din natura celui care creează, nu prin împuținarea forțelor celui care creează — forțe care ar trece la o altă stare — are loc creația, ci din nimic. Creația nu este trecerea forței creatorului la o altă stare și, în acest fel, o slăbire a stării precedente, creația este producerea unei forțe noi dintr-una care n-a fost, care nu existase înainte. Și orice act creator este, în esența sa, o creație din nimic, adică producerea unei forțe noi și nu modificarea și reordonarea uneia vechi. *În orice act crea-*

tor are loc un cîştig absolut, un adaos. Caracterul creatural al existenţei, cîştigul care se produce în ea, surplusul obţinut fără nici o pierdere vorbesc despre creator şi creaţie. Despre creator şi creaţie vorbeşte caracterul creatural al existenţei într-un dublu sens: există un Creator, care a creat existenţa creaturală, şi este posibilă creaţia în lumea creaturală ea însăşi. Lumea a fost făcută nu numai creaturală, ci şi creatoare. În caracterul creatural se pecetluieşte chipul şi asemănarea Creatorului, ceea ce înseamnă că există creatori şi între creaturi. Natura creaturală ar fi opusă naturii creatoare dacă nu s-ar găsi în ea chipul şi asemănarea Creatorului. Dar natura omului este după chipul şi asemănarea Creatorului, adică o natură creatoare. Sufletul este creat de Dumnezeu-Creatorul dinaintea timpului şi dinaintea lumii, temeiurile prime ale sufletului sînt divine şi independente de procesul universal şi timpul său. Preexistenţa sufletelor este un adevăr metafizic absolut. Dar soarta sufletelor este legată de dezvoltarea cosmică.[1] Actul creator al cîştigului absolut în existenţă, al creşterii forţei fără nici o pierdere şi împuţinare, se continuă în existenţa creaturală, în om, care este asemeni Creatorului. Creaţia în lume este posibilă numai pentru că lumea este creată, adică creaturală. Lumea necreată, căreia îi este necunoscut actul creator al cîştigului şi creşterii forţei existenţiale, n-ar fi ştiut nimic despre creaţie şi n-ar fi fost capabilă de creaţie. Existenţa aşa cum şi-o închipuie materialismul naturalist, ca şi panteismul naturalist nu ştie nimic despre creaţie. Este o existenţă închisă, în care poate avea loc doar o reordonare a forţelor, dar nu poate exista cîştig, creştere. Va fi această existenţă pentru noi materială sau va fi ea divină, în ce priveşte creaţia acest lucru nu schimbă nimic. Pentru o cosmologie pur panteistă creaţia există tot atît de puţin ca şi pentru o cosmologie materialistă. Fie lumea Divinitate, dar în Divinitate nu există act creator şi actul creator nu există în lume. Cîştigul creator se naşte din libertatea creatorului. Este un adaos absolut la Divinitatea însăşi. Omul este chemat să îmbogăţească însăşi viaţa divină. Căci trebuie în mod absolut să fie nu numai Dumnezeu şi divinul, ci şi omul şi umanul. Teologia, cosmologia şi antropologia ortodox-biblice sînt prea raţionaliste, ele presupun ca fundament ultim al existentului o lumină clară şi accesibilă raţiunii, nu o tainică beznă, provocînd pentru raţiune doar antinomii. Acest caracter antinomic se dezvăluie în profunzimile misticii germane, conducînd la *Ungrund* al lui J. Böhme, la *Gottheit* al lui

Eckhart, la ceva mai mare decît Dumnezeu însuşi. Adevărul panteismului se poate extinde doar pînă la această divinitate originară şi insondabilă. Dar creaţia se află de cealaltă parte, în Dumnezeu, în mişcarea lăuntrică a Treimii manifestate. În mistica germană nu s-a dezvăluit pînă la capăt antropogonia, în ea s-au dezvăluit doar teogonia şi cosmogonia. Dar există în Dumnezeu o pasionată tînjire şi un pasionat dor de om. În Dumnezeu există un tragic neajuns, care este umplut printr-un mare cîştig — naşterea în El a omului. Misticii propovăduiau taina naşterii lui Dumnezeu în om. Dar există o altă taină — taina naşterii omului în Dumnezeu. Există o chemare a omului ca Dumnezeu să se nască în el. Dar există şi o chemare a lui Dumnezeu ca omul să se nască în El. Aceasta este taina creştinismului, taina lui Hristos, necunoscută misticii hinduse, celei a lui Plotin şi oricărei mistici abstract-moniste. Dumnezeu şi omul înseamnă mai mult decît Dumnezeu singur. Pluralitatea substanţială a existentului care se dezvăluie în Unul înseamnă mai mult decît Unul nediferenţiat.[2] Este indispensabil să rupem cu tradiţia metafizică a lui Parmenide şi a eleaţilor. Numai mitul dorului lui Dumnezeu de om şi de iubirea omului ne apropie de taina ultimă.

*

Desluşirea caracterului creatural al existenţei duce la înţelegerea opoziţiei între creaţie şi emanaţie. Dacă lumea este creată de Dumnezeu, atunci există act creator şi creaţia este legitimată. Dacă lumea emană doar din Dumnezeu, atunci nu există act creator şi creaţia nu este legitimată. Doctrina mistic-panteistă despre emanaţie neagă creaţia, la fel cum o neagă doctrina materialist-naturalistă despre evoluţie. Dacă lumea este doar emanaţie, izvorîre din Divinitate, dacă în ea nu face decît să se scurgă forţa divină, împuţinîndu-se pe măsură ce se îndepărtează de izvor, atunci şi în lume e posibilă doar izvorîrea şi scurgerea forţelor, doar o reordonare a forţei în existent, nu o creştere a ei. Doctrina despre emanaţie este o doctrină fără cîştig. Există o asemănare tainică şi de nedezrădăcinat între conştiinţa divinului şi conştiinţa lumii. O conştiinţă a divinului care neagă creaţia lumii duce inevitabil la o conştiinţă a lumii care neagă creaţia în lume. Doctrina despre emanaţie nu cunoaşte act creator în Dumnezeu şi

de aceea nu cunoaşte nici un act creator, nu cunoaşte decît izvorîrea. Pentru conştiinţa emanaţionistă a divinului şi lumii forţa izvorăşte şi se scurge, dar nu creşte. Dumnezeu se scurge prin emanaţia sa în lume. La Plotin Divinitatea nu-şi împuţinează forţa pentru că razele sale emană în lume. Dar doctrina emanaţionistă ulterioară trebuia să ducă la ideea împuţinării Divinităţii în forţa ei. Lumea este divină pentru că Dumnezeu se sacrifică pentru lume, se scurge în lume. Divinitatea este incapabilă să creeze lumea, dar ea poate deveni lume. Forţa divină, emanînd în lume, trebuie să scadă, să piară. Dacă lumea emană din Divinitate, atunci Divinitatea nu-şi poate păstra întreaga forţă, forţa divină trece în lume. Conştiinţa pur panteistă a divinului este pentru emanaţie şi împotriva creaţiei. Mistica de tip panteist-emanaţionist este nevoită să respingă creaţia, pentru ea viaţa înseamnă izvorîre şi scurgere a Divinităţii în lume şi a lumii în Divinitate, a Divinităţii în om şi a omului în Divinitate.[3] Pentru o astfel de mistică omul se pierde în întregime în Divinitate, Divinitatea se pierde în întregime în lume, ş.a.m.d. Cînd Dumnezeu se naşte în om, omul piere. Nu există adaos creator, ci doar reordonare a forţei. Acestui tip îi aparţin nu numai Eckhart, ci şi Plotin şi mistica Indiei.[4] În esenţă această mistică nu cunoaşte nici creaţie divină, nici creaţie umană. Doctrina filosofiei contemporane despre scăderea, moartea existenţei în creaţia culturii este legată de conştiinţa panteist-emanaţionistă a divinului. În adevărata creaţie nimic nu scade, totul creşte, la fel cum în creaţia de către Dumnezeu a lumii forţa divină nu scade prin trecerea sa în lume, ci apare o forţă nouă, care n-a mai existat. În forma ei extremă conştiinţa panteist-emanaţionistă a divinului duce la un sentiment conservator faţă de lume, căci ea trebuie să nege consecvent omul. Prin aceasta nu se neagă în nici un fel, desigur, marele adevăr al panteismului, devenit parte integrantă a conştiinţei teiste a divinului. Gîndul despre Dumnezeu depăşeşte acele antinomii care nasc din gîndul despre lume şi relaţia ei cu Dumnezeu. Căci tezele antinomice sînt egal de adevărate: lumea este în Dumnezeu şi lumea este în afara lui Dumnezeu, Dumnezeu este transcendent lumii şi îi este imanent. Învăţătura biblică despre facerea lumii nu este adevărul ultim, în ea este dată doar una din tezele antinomiei. Rămînea ascunsă cealaltă teză a antinomiei: creaţia lumii este un proces lăuntric de diferenţiere şi dezvoltare în existenţa divină.

*

Evoluționismul materialist prezintă o stranie înrudire cu doctrina despre emanație, în pofida faptului că în emanație totul se înrăutățește pe măsura îndepărtării de Divinitate, iar în evoluție totul se îmbunătățește. Evoluționismul materialist admite doar o altă repartizare a elementelor unui univers închis, dar nu admite creația. Pentru această doctrină există numai izvorîre și scurgere a unor forțe date, nu și creație. Evoluția mecanică și creația sînt opuse. În evoluția lui Darwin și Spencer acționează forța inerției conservatoare, nu forța creatoare. În această evoluție se poate descoperi un echivalent pozitivist al emanației mistice. Nici în evoluție, nici în emanație nimic nu se creează, totul se scurge doar și trece într-o altă formă. Atît în doctrina evoluției cît și în cea a emanației există o supunere față de necesitate. Materialismul este profund opus conștiinței teiste a divinului, care admite actul creator, dar el poate fi apropiat de conștiința panteistă a divinului, care respinge actul creator. În universul materialist nimic nu se creează, totul se reordonează doar și trece dintr-o stare în alta. Legea conservării energiei este înțeleasă de materialism ca o negare a actului creator, ca un conservatorism al existenței. Doctrina emanației trebuie și ea să admită, în alt fel, legea conservatoare a conservării energiei. Creația este o creștere a energiei nu dintr-o altă energie, ci din nimic și de aceea ea nu acceptă caracterul absolut și universal al legii conservării energiei, o depășește. Evoluționismul poate fi pur și simplu dedus din legea conservării energiei, așa cum a încercat să facă Spencer.[5] Dar chiar această ipoteză prealabilă cu privire la caracterul limitat al energiei universale și la imposibilitatea creșterii ei nu are o însemnătate absolută, ea nu este decît o formă particulară de adaptare la necesitate, la starea păcătoasă a lumii. Negarea materialistă și evoluționistă a creației este unul din rezultatele secundare ale negării mistice a creației în panteismul și emanaționismul abstract. Conștiința teistă, sau, mai bine zis, panteistă a divinului trebuie să îndreptățească orice act creator. Conștiința pur panteistă a divinului nu admite nici posibilitatea creației divine, nici a creației umane, pentru ea o stare divină nu face decît să se scurgă într-o alta. Panteismul cu a sa emanație a lumii din Divinitate nu admite nici autonomia și libertatea lui Dumnezeu, nici autonomia și libertatea lumii și a omului. Iar actul

creator presupune întotdeauna originalitatea, autonomia şi libertatea personalităţii, necunoscute conştiinţei panteiste.[6] Monismul metafizic şi mistic exclude posibilitatea actului creator atît în Dumnezeu, cît şi în lume. Actul creator presupune monopluralism, adică acceptarea unei multitudini de fiinţe libere şi autonome alături de Fiinţa Divină. Asta nu înseamnă deloc că lumea şi omul sînt în afara divinului, ci că fiecare persoană, fiecare fiinţă are o existenţă liberă şi independentă. Transcendenţa Divinităţii poate fi acceptată numai în sensul în care individualitatea fiecărei persoane nu poate să dispară şi să se dizolve în Divinitate. Existenţa liberă şi independentă a persoanei se uneşte cu Dumnezeu, dar nu dispare în El. Dispariţia şi dizolvarea presupune un Dumnezeu fără chip, în timp ce uniunea liberă presupune un Dumnezeu personal. Dumnezeu personal este Dumnezeu trinitar, cele trei Persoane ale Treimii Divine. Numai cu Persoanele Treimii Divine este posibilă o comunicare şi o uniune personală. Dumnezeu unic este fără chip. Divinităţii primordiale, despre care atît de genial vorbea Eckhart, nu îi este aplicabil nimic personal. În conştiinţa religioasă a Indiei Divinitatea nu s-a dezvăluit încă lumii în Treimea Persoanelor sale — acesta este stadiul inferior al revelaţiei. În creştinism Divinitatea este deja întoarsă către lume prin Treimea Persoanelor sale. Lumea este chiar drama interioară a Treimii. Şi se poate spune că Dumnezeu este total transcendent omului şi total imanent lui. În mine trebuie să se dezvăluie nu numai Dumnezeu şi divinul, ci şi omul, omenescul meu, adică omul trebuie să se nască în Dumnezeu. Pluralitatea în lume are un sens religios-substanţial. Existenţa divină este monoplurală. Veşnicia nu este numai însuşirea lui Dumnezeu, ci şi a Omului ca îmbogăţire a procesului universal. Aici se află sensul creştinismului ca religie teantropică. În conştiinţa oficial-teistă există o înclinaţie primejdioasă către un deism ucigător care desparte definitiv Dumnezeu şi lumea. Dumnezeu este deasupra lumii, dar lumea este divină, energia lui Dumnezeu se scurge în lume. Conştiinţa teistă, admiţînd doar un Dumnezeu transcendent, îndepărtat şi exterior, este o conştiinţă imatură, infantilă, care generează teama religioasă. Conştiinţa matură, bărbătească îl cunoaşte pe Dumnezeu ca imanent, apropiat şi interior. Negarea procesului, a mişcării în Dumnezeu este şi ea o înclinaţie către deism. Doctrina caracterului trinitar al Divinităţii trebuie să admită dezvoltarea în Dumnezeu şi să înţeleagă geneza şi purcederea procesului universal

ca pe o mişcare interioară dramatică a Treimii Divine. Iubirea în interiorul Persoanelor Treimii Divine este tocmai această dinamică divină. Este indispensabil să se admită evoluţia creatoare, dezvoltarea ca proces teogonic, cosmogonic şi antropogonic.

*

Actul creator este în mod imanent propriu numai persoanei, personalităţii ca forţă liberă şi autonomă. Se poate numi creaţie numai ceea ce este generat de o substanţă originală, dotată cu forţa amplificării forţei în lume. Ceea ce este generat din afară, ceea ce este produs printr-o reordonare a substanţei nu este creaţie. Creaţia nu este o nouă corelare a părţilor lumii, creaţia este un act original al substanţelor personale ale lumii. Dacă lumea nu este o ierarhie de substanţe personale, deţinînd o forţă liberă şi originală, atunci creaţia este imposibilă în lume. Numai o învăţătură personalistă despre lume, pentru care orice existenţă este personală şi original-substanţială, este capabilă să dea înţeles creaţiei. O astfel de învăţătură admite originalitatea persoanei, nedeductibilă din nimic exterior şi comun, din nici un mediu. Dumnezeu este Persoană concretă, şi de aceea este El Creator; omul este persoană concretă şi de aceea este el creator; întreaga structură a existenţei este concretă şi personală şi de aceea deţine ea forţă creatoare. Lumea este în totalitatea ei o ierarhie de fiinţe vii, de personalităţi originale, capabile de amplificare creatoare a existenţei. Acel proces care este generat de corelarea exterioară a substanţelor universale şi de reordonarea lor este evoluţia. Acel proces care este generat de forţa interioară a substanţelor, de originalitatea lor personală este creaţia. Materializarea lumii, care admite doar evoluţia şi nu admite creaţia, este rezultatul căderii substanţelor personale şi al înrobirii lor, al îngreunării lor.

Această înrobire şi îngreunare a creat acea falsă conştiinţă potrivit căreia Dumnezeu a creat o existenţă creaturală aptă doar de evoluţie, de reordonare, de administrare, dar inaptă de creaţie. Existenţa creaturală este gîndită nu dinamic, ci static. Inerţia şi conservatorismul elementelor sînt gîndite ca proprietăţi fundamentale ale existenţei creaturale. Creatorul nu a transmis creaţiei energia sa creatoare. În actul creator Creatorul a încheiat şi desăvîrşit creaţia şi a cerut de la creaţie doar repaos absolut şi supunere.

Dinamica în creaţie a început abia de la căderea în păcat, păcatul este cel care a generat mişcarea. Biruinţa asupra păcatului trebuie să readucă lumea creaturală la repaos şi să pună capăt oricărui dinamism. Creaţia este de la cel viclean. O astfel de conştiinţă nu era decît reflectarea atitudinii inerte, pasive şi statice a omului. În căderea sa omul a pierdut dinamismul creator, s-a îngreunat, s-a supus necesităţii şi evoluţiei necesare. Biruinţa asupra păcatului trebuie să restaureze forţele creatoare ale omului, să redea creaţiei dinamismul ei. Prin esenţa ei existenţa creaturală nu poate fi încheiată, desăvîrşită şi închisă în actul creaţiei lui Dumnezeu. Dacă existenţa creaturală este dinamică, atunci în ea se continuă veşnic procesul creator. Creatorul dăruieşte omului — chipului şi asemănării sale — o forţă creatoare liberă. Creaţia omului este asemeni creaţiei lui Dumnezeu, nu egală şi identică, dar asemeni. Omul nu este ceva absolut şi de aceea nu poate fi deţinătorul unei forţe absolute. În creaţia sa omul este legat de alţi oameni şi de întreaga lume a făpturilor, el nu este atotputernic. Dar există în personalitatea omului o forţă creatoare originală, asemeni celei divine. Dumnezeu nu este stăpîn, domn, cîrmuitor. Guvernarea de către Dumnezeu a lumii nu este o autocraţie. Conştiinţa veche, oprimată şi înfricoşată, cunoaşte pe Dumnezeu ca pe un cîrmuitor teribil, ca pe un domnitor autocrat. O astfel de simţire şi conştiinţă a divinului este incompatibilă cu creştinismul ca religie teantropică. Nu poate exista relaţie intimă cu Dumnezeu — cîrmuitor teribil, domnitor autocrat. Intimitatea este posibilă doar în relaţie cu Dumnezeu ca om, adică Hristos. Prin Hristos, Dumnezeu încetează să fie pentru noi stăpînul, domnul, cîrmuitorul şi îndeletnicirea divină încetează să fie autocraţie. Începe o viaţă interioară, comună, intimă a omului cu Dumnezeu, participarea conştientă a omului la natura divină. Fără Hristos este greu să-L primeşti pe Dumnezeu. Astăzi omul nu mai poate să-L primească pe Dumnezeu fără Hristos. Fără Hristos Dumnezeu este înfricoşător şi îndepărtat şi nu poate fi îndreptăţit. Hristos este unica teodicee. Teismul necreştin, fără Treime şi fără Hristos, este teribil, mortal şi inutil. Nu se poate crede în Dumnezeu dacă nu există Hristos. Iar dacă Hristos este, atunci Dumnezeu nu este stăpîn, domn, cîrmuitor autocrat, Dumnezeu ne este apropiat, este uman, El este în noi şi noi în El. Dumnezeu este El Însuşi om — iată supremă revelaţie religioasă, revelaţia lui Hristos.[7] Odată cu Hristos încetează

autocraţia lui Dumnezeu, căci omul ca fiu al Domnului este chemat la participare nemijlocită la viaţa divină. Guvernarea lumii devine teantropică.

*

În religia teantropică este dezvăluită de către Dumnezeu voinţa divină. Dar voinţa umană trebuie descoperită de omul însuşi. Religia teantropică presupune rolul activ al omului. Dacă Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa şi dacă Fiul Domnului este Omul Absolut, înseamnă că omul, ca fiu al Domnului, este destinat să fie un creator liber, asemeni Tatălui-Creatorul. Hristos-Fiul Domnului, Izbăvitorul şi Mîntuitorul restaurează forţele creatoare vătămate şi slăbite ale omului. Calea lui Hristos este adevărata naştere a Omului. Potrivit ideii divine despre om, care nu poate fi dezvăluită de Dumnezeu singur, ci trebuie descoperită şi de om, omul este chemat să continue lucrarea creaţiei divine. Creaţia lumii nu s-a încheiat în şapte zile. Creaţia încheiată a celor şapte zile este un aspect limitat, veterotestamentar al creaţiei, căruia nu i se descoperă întreaga taină a creaţiei. Conştiinţa cosmogonică veterotestamentară este marcată de pecetea apăsării păcatului. Dar religia neotestamentară a lui Hristos dezvăluie un aspect nou al creaţiei. *Creaţia divină este continuată prin întruparea lui Hristos-Logos.* Apariţia în lume a Teantroposului este un moment nou în creaţia lumii, un moment cosmic prin semnificaţia sa. În revelaţia teantropică se întredeschide taina creatoare despre om. *Lumea se creează nu numai în Dumnezeu Tatăl, ci şi în Dumnezeu Fiul.* Hristologia este învăţătura despre continuarea creaţiei. Şi creaţia nu se poate încheia decît în Duh, prin creaţia omului în Duh. Procesul creaţiei universale trece prin toate Ipostazele Treimii. Procesul universal se desăvîrşeşte în Treime. Şi de aceea tot ce este pămîntesc se desăvîrşeşte în cer. Taina creaţiei nu poate fi descoperită numai în creaţia lui Dumnezeu Tatăl, adică în conştiinţa veterotestamentară. Conştiinţa întrupării lui Hristos înţelese ca o continuare a creaţiei conţine conştiinţa rolului creator al omului în lume. În Dumnezeu Fiul şi în Dumnezeu Duhul se dezvăluie că Dumnezeu continuă creaţia împreună cu omul şi cu forţa lui liberă. Taina creatoare se dezvăluie doar în religia Treimii, ea este închisă conştiinţei veterotestamentare. Dumnezeu a creat un chip şi o asemănare a sa de o înălţime atît de ameţitoare, încît în

chiar actul creației divine este deja îndreptățită nemăsurata temeritate a actului creator al omului, libertatea sa creatoare. Dar doctrina oficială a creației lumii în ortodoxie și catolicism este veterotestamentară, în ea nu este dezvăluită pînă la capăt taina lui Hristos că în El continuă prin om creația. Cosmogonia creștinismului a rămas cosmogonia biblică a facerii lumii în șapte zile de către Dumnezeu Tatăl. Sensul cosmic al ivirii Noului Adam nu este dezvăluit de creștinism. Și de aceea sarcina omului și a lumii este înțeleasă ca *întoarcere* în sînul lui Dumnezeu Tatăl, la starea primordială. Numai conștiința veterotestamentară putea înțelege viața universală ca pe o întoarcere, ca pe o biruință asupra păcatului, adică fără îmbogățire. Cosmologia și cosmogonia creștine au rămas cu adevărat veterotestamentare, ele văd lumea și creația ei doar în aspectul lui Dumnezeu Tatăl. Conștiinței creștine i-a rămas încă inaccesibilă revelația creatoare că sarcina omului și a lumii este de a produce nemaiîntîlnitul, de a împlini și îmbogăți creația divină. Procesul creator nu poate fi doar biruire și ispășire a păcatului, doar victorie asupra răului. *Procesul universal este a opta zi a creației, continuarea creației.* În procesul cosmogonic universal se săvîrșește revelarea tuturor tainelor Domnului, tainelor creațiunii și creației. Procesul universal este un proces creator de revelare, la care participă în aceeași măsură Creatorul și creatura. În creația creaturii se dezvăluie Fiul Domnului și Duhul Domnului. Omul creator este părtaș la natura divină, în el se continuă creația teantropică.

*

Teoria științific-pozitivistă, evoluționistă a dezvoltării este conservatoare, ea neagă caracterul creator al dezvoltării, nu admite creștere, îmbogățire în lume. Pentru materialism și evoluționism nimic nu se creează în lume, ci doar se reordonează. Lumea este un dat închis, lumea este inertă. Evoluționismul neagă subiectul creator. Creația este libertate; evoluția este necesitate. Creația presupune personalitate; evoluția este impersonală. Așa, de ex[emplu], darvinismul este o descriere pasiv-supusă a factorilor necesității înrobitoare în existența naturală, fără intuirea libertății — ascunse în spatele acestei necesități — a celui care creează. Darvinismul conține un adevăr indubitabil, căci în starea naturală dată domnesc lupta pentru supraviețuire și selecția naturală a celor adaptați. Dar

s-a arătat de multe ori că agentul creator al dezvoltării rămîne ascuns darvinismului, că în această doctrină nu există subiect al dezvoltării. De aceea insuficienţa şi caracterul incomplet al darvinismului sînt din ce în ce mai clar sesizate în cercurile ştiinţifice şi filosofice. Darvinismul rămîne doar un experiment de descriere economic-adaptată a factorilor exteriori ai dezvoltării, a „cum"-ului ei. Darvinismul nu pătrunde în interiorul dezvoltării, de orice tip ar fi ea, el ignoră subiectul creator. Or, chiar supunerea faţă de lupta pentru supravieţuire şi selecţia naturală poate fi privită ca una din stările subiectului creator, ca o cădere a sa, o cufundare în planurile inferioare ale existenţei şi o adaptare la consecinţele căderii, altfel spus ca o slăbire a forţelor sale creatoare. Ştiinţa nu poate decît să descrie factorii luptei pentru existenţă şi selecţie naturală, dar filosofia pune problema provenienţei unei atare ordini a naturii. În esenţă darvinismul nu este capabil să explice începutul dezvoltării, după cum nu-i cunoaşte nici sfîrşitul, el nu descrie decît mijlocul procesului de dezvoltare şi factorii săi exteriori. Este falsă acea filosofie care vrea să facă din darvinism o metafizică a existenţei. Darvinismul nu face decît să vorbească elocvent despre starea necreatoare a lumii noastre, despre înăbuşirea subiectului creator în evoluţia naturală. Nu mai puţin elocvent vorbeşte despre asta marxismul. Doctrina marxistă a dezvoltării sociale este la fel de conservatoare, necreatoare, la fel de supusă necesităţii ca şi doctrina darvinistă a evoluţiei biologice. Marxismul neagă subiectul creator în aceeaşi măsură în care îl neagă darvinismul. Dezvoltarea este şi pentru marxism doar o altă repartizare a materiei sociale, care nu cunoaşte îmbogăţire absolută. Marxismul nu cunoaşte personalitatea, nu cunoaşte libertatea şi de aceea nu cunoaşte creaţia. Marxismul conţine o doză de adevăr, care vorbeşte despre starea de opresiune a subiectului creator, despre starea de opresiune a omului. Dar neadevărul marxismului constă în aceea că el se dă drept o metafizică a existenţei. Concepţia evoluţionistă necreatoare, conservatoare, aşa cum s-a exprimat ea cel mai complet în darvinism şi marxism, se plasează din punct de vedere religios în întregime în epocile legii şi ispăşirii. Evoluţionismul predică despre starea păcătoasă a omului. Ştiinţa are întotdeauna de a face cu păcatul şi cu consecinţele sale. Ştiinţa este, ca şi statul, veterotestamentară şi nu cunoaşte creaţia. Lucrul cel mai surprinzător este această solidaritate între conştiinţa ştiinţifică şi conştiinţa religioasă în negarea

creaţiei. Negarea ştiinţifică a creaţiei este generată de negarea ei religioasă. Perspectiva mecanicistă şi materialistă asupra naturii lumii nu este decît reversul concepţiei creştin-ascetice despre lume. Creştinismul a izgonit spiritele naturii şi a mecanizat astfel natura. În acest sens ştiinţa este progenitura creştinismului. Ştiinţa se află în întregime sub dominaţia conştiinţei creştine a păcatului şi căderii. Ştiinţa şi religia sînt în egală măsură hipnotizate de ispăşirea păcatului şi de necesitatea generată de păcat. Conştiinţa pravoslavnică ortodoxă nu admite nici ea creaţia şi se teme de ea, la fel cum nu o admite conştiinţa ştiinţifică ortodoxă.[8]

Teoriile teosofice, care încearcă să sintetizeze ştiinţa şi religia, capătă şi ele adesea forma unor teorii ale unei evoluţii necreatoare. Evoluţionismul teosofic se dovedeşte nu o dată înrudit cu evoluţionismul naturalist. Dar conştiinţa teosofică, ca şi cea ortodoxă, înţelege că această ordine naturală este rezultatul cufundării omului în sferele inferioare ale existenţei, al involuţiei către materie, ceea ce nu înţelege conştiinţa naturalist-evoluţionistă. Oprimarea subiectului creator se reflectă în ştiinţă, ca şi în religie şi teosofie. Platonismul, foarte puternic atît în religie, cît şi în filosofie şi ştiinţă, este mai degrabă static decît dinamic, el neagă, în ultimă instanţă, creaţia şi admite doar apropierea de arhetipuri şi idei existînd dintru veşnicie.[9] Ştiinţa este în întregime pătrunsă de spiritul supunerii şi ascetismului. Elanul creator este pentru ştiinţă la fel de demonic ca şi pentru ortodoxie. Într-un anume sens darvinismul şi marxismul sînt copii nelegitimi, bastarzi ai creştinismului epocii precreatoare.

*

Epocii creatoare îi revine menirea de a elabora o învăţătură nouă, creatoare despre om, despre lume şi dezvoltarea sa. Ceea ce trebuie descoperit în lume este *dezvoltarea creatoare*, nu evoluţia. Cunoaşterea epocii creatoare este activă, iar nu pasivă, ea presupune efort creator şi de aceea dezvăluie creaţia. Cunoaşterea evoluţiei era, în schimb, doar adaptare pasivă. Învăţătura despre dezvoltarea creatoare presupune libertatea ca fundament al necesităţii şi personalitatea ca fundament al oricărei existenţe. Vechiul spiritualism, fie el creştin sau pur şi simplu filosofic, propovăduia libertatea voinţei şi substanţialitatea persoanei, dar nu creaţia. Acest

spiritualism era cu desăvîrşire pasiv, în el se simţea aceeaşi opresiune a subiectului creator ca şi în materialism. În vechiul spiritualism ideea libertăţii persoanei ducea numai la conştiinţa responsabilităţii şi culpabilităţii, dar nu la conştiinţa forţei creatoare. În existenţa însăşi, forţa creatoare se afla în stare potenţială şi oprimată şi tot aşa se întîmpla şi în cunoaşterea spiritualistă.Trecerea forţei creatoare la o stare dinamică în existenţă va genera şi o cunoaştere diferită. Căci cunoaşterea înseamnă existenţă. O nouă cunoaştere despre forţa creatoare a omului şi lumii nu poate însemna decît o nouă existenţă. Elanurile creatoare ale omului nou constituie un simptom al genezei unei noi existenţe şi unei noi cunoaşteri. În stare de pasivitate în faţa necesităţii se poate cunoaşte doar evoluţia în lume; în stare activă, de avînt către libertate, se poate cunoaşte dezvoltarea creatoare în lume. Pînă acum atît conştiinţa religioasă cît şi cea ştiinţifică exprimau o stare a existentului în care forţa creatoare şi dezvoltarea creatoare nu puteau fi cunoscute. Numai filosofia acţiunii va cunoaşte dinamismul creator al existentului.[10] Filosofia mistică a fost, în forma ei predominantă, pasiv-contemplativă. De aceea ei nu i se dezvăluia taina creaţiei.[11]

*

Ne aflăm în faţa problemei depăşirii conştiinţei dedublate: a conştiinţei ştiinţifice a imposibilităţii amplificării creatoare a energiei în lume şi a conştiinţei religioase a imposibilităţii continuării creaţiei în lume. Filosofia creatoare recunoaşte dinamismul existenţei creaturale. Existenţa creaturală continuă să creeze veşnic, în ea nu există limite pentru procesul creator, ea nu este statică, nu este un dat închis. Existenţa creaturală este în întregime personală şi plurală, adică ea constă din fiinţe individuale originale şi creatoare. Cosmosul se creează, el nu este pur şi simplu dat, ci dat ca îndatorire. Dar există oare un hotar pentru creaţia fiinţelor create? Sînt oare fiinţele create întru totul asemănătoare Creatorului în potenţa lor creatoare? Există un hotar veşnic şi de netrecut care desparte creaţia creaturilor, creaţia umană, de creaţia divină, de creaţia Creatorului. Fiinţa creaturală nu zămisleşte fiinţe; numai Creatorul zămisleşte fiinţe. Existenţa creaturală este incapabilă să zămislească o persoană, o persoană este creată numai de Dumnezeu. Persoana se creează dintru veşnicie în Dumnezeu. Orice

tentativă din partea unei creaturi de a zămisli o fiinţă, o persoană, duce doar la inventarea unui automat, unui mecanism mort.[12] O astfel de tentativă este întotdeauna demonică, este magie neagră. Numai Dumnezeu deţine forţa de a crea o fiinţă vie, o personalitate. Fundamentul oricărei fiinţe, oricărei personalităţi este divin. Creaţia creaturilor poate fi îndreptată numai către amplificarea energiei creatoare a existentului, către creşterea fiinţelor şi armonia lor în lume, către făurirea unor valori nemaiîntîlnite, către o nemaipomenită înălţare în adevăr, bine, frumos, cu alte cuvinte către edificarea cosmosului şi vieţii cosmice, a pleromului, a plenitudinii supralumeşti. Dar o fiinţă după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu poate fi creată numai de Dumnezeu însuşi. Ierarhia fiinţelor vii în lume este ea însăşi creată de Creator ca structură veşnică a existentului. Substanţele nu pot fi generate în procesul creator. Este lipsită de pietate şi demonică orice tentativă de a înţelege creaţia ca zămislire de noi fiinţe vii şi nu ca amplificare a energiei, creştere şi înălţare a celor zămislite de Dumnezeu. Taina zămislirii persoanei este o taină divină. Orice deviere pe această cale duce la inventarea unei existenţe automate, mecanice, a unei mortăciuni. Este creaţia îngerului căzut.

*

În ce sens există două lumi, „astă" lume şi „altă" lume? Ontologic există o lume unică, o unică existenţă divină. Dar căderea existentului a scindat-o şi a dedublat-o. Lumea a intrat într-o stare maladivă. „Astă" lume este tocmai boala existentului, robia, starea lui decăzută, parţiala pierdere de către el a libertăţii şi supunerea faţă de necesitatea exterioară. „Altă" lume este tocmai existentul sănătos, înălţarea lui, eliberarea, plenitudinea lui. „Astă" lume trebuie depăşită şi înfrîntă, ceea ce nu înseamnă duşmănie faţă de lume, faţă de cosmos, înseamnă doar duşmănie faţă de boala lui, faţă de robia şi căderea lui.

Problema relaţiei dintre creaţie şi existenţă duce la o altă problemă crucială — cea a relaţiei dintre creaţie şi libertate.

Capitolul VI

CREAŢIE ŞI LIBERTATE. INDIVIDUALISM ŞI UNIVERSALISM

Creaţia nu poate fi despărţită de libertate. Numai cel liber creează. Din necesitate se naşte doar evoluţia; creaţia se naşte din libertate. Cînd vorbim, în limbajul nostru uman imperfect, despre creaţia din nimic, vorbim despre creaţia din libertate. Din punctul de vedere al determinismului libertatea este „nimic", ea iese din ordinea deterministă, ea nu este prin nimic condiţionată, ceea ce se naşte din ea nu decurge din cauze anterioare, din „ceva". Creaţia umană din „nimic" nu înseamnă absenţa unui material care să opună rezistenţă, ci înseamnă un cîştig absolut, de nimic determinat. Determinată este doar evoluţia; creaţia nu decurge din nimic care să o preceadă. Creaţia este inexplicabilă. Creaţia este taină. Taina creaţiei este taina libertăţii. Taina libertăţii este insondabilă şi inexprimabilă[1], ea este beznă. La fel de insondabilă şi inexprimabilă este taina creaţiei. Cei care neagă posibilitatea creaţiei din nimic trebuie, inevitabil, să aşeze creaţia în ordine deterministă şi să respingă astfel libertatea creaţiei. În libertatea creatoare este conţinută o inexprimabilă şi tainică forţă de a făuri din nimic, adăugînd energie vîrtejului energiei universale. Actul libertăţii creatoare este transcendent în raport cu datul universal, cu cercul închis al energiei universale. Actul libertăţii creatoare răzbate prin lanţul determinist al energiei universale. Şi din punctul de vedere al datului universal imanent, acest act trebuie întotdeauna să fie reprezentat ca o creaţie din nimic. Negarea temătoare a creaţiei din nimic înseamnă supunere faţă de determinism, ascultare faţă de necesitate. Creaţia este ceea ce vine din interior, dintr-o insondabilă şi inexprimabilă profunzime, iar nu din afară, nu din necesitatea universală. Însăşi dorinţa de a face inteligibil actul creator, de a găsi pentru el un temei înseamnă o neînţelegere a lui. A înţelege actul creator

înseamnă tocmai a accepta caracterul lui inexplicabil şi lipsit de temei. Dorinţa de a raţionaliza creaţia este legată de dorinţa de a raţionaliza libertatea. Încearcă să raţionalizeze libertatea şi cei care o recunosc, care nu doresc determinism. Dar raţionalizarea libertăţii nu înseamnă altceva decît determinism, căci astfel se neagă taina insondabilă a libertăţii. Libertatea este un concept limită, ea nu poate fi dedusă din nimic şi redusă la nimic. Libertatea este temeiul fără temei al existenţei şi ea este mai adîncă decît orice existenţă. Nu se poate atinge adîncul raţional sesizabil al libertăţii. Libertatea este o fîntînă de o adîncime insondabilă, adîncul ei este taina ultimă.[2]

Dar libertatea nu este un concept limită negativ, indicînd doar graniţa care nu poate fi raţional depăşită. Libertatea este pozitivă şi substanţială. Libertatea nu înseamnă doar negarea necesităţii şi determinării. Libertatea nu este împărăţia arbitrarului şi întîmplării în contrast cu împărăţia legităţii şi necesităţii. Nu înţeleg taina libertăţii nici cei care văd în ea doar o formă specială de determinism spiritual, determinism nu exterior ci interior, adică cei care consideră liber tot ce este produs de cauze aflate în interiorul spiritului uman. Aceasta este cea mai raţională şi acceptabilă explicaţie a libertăţii, în timp ce libertatea este neraţională şi inacceptabilă. În măsura în care spiritul uman este inclus în ordinea naturală, totul este în el la fel de determinat ca şi în toate celelalte fenomene ale naturii. Spiritualul nu este mai puţin determinat decît materialul. Doctrina hindusă despre Karma este o formă de determinism spiritual. Metempsihoza karmică nu cunoaşte libertatea. Spiritul uman este liber doar în măsura în care este supranatural, iese în afara ordinii naturii, îi este transcendent. Determinismul este o formă inevitabilă a existenţei naturale, deci şi a existenţei omului ca fiinţă naturală, chiar atunci cînd cauzalitatea în om este spirituală, iar nu fizică. În ordinea deterministă a naturii creaţia este imposibilă, nu este posibilă decît evoluţia. Libertatea şi creaţia vorbesc despre faptul că omul nu este numai fiinţă naturală, ci şi fiinţă supranaturală. Iar asta înseamnă că omul nu este doar fiinţă fizică, nici doar fiinţă psihică în sensul natural al termenului. Omul este spirit liber, supranatural, microcosmos. Spiritualismul, ca şi materialismul, este capabil să vadă în om numai o fiinţă naturală, deşi spirituală, aşa încît îl supune determinismului spiritual, la fel cum materialismul îl supune celui material. Libertatea nu înseamnă numai geneza unor

fenomene spirituale din fenomene spirituale anterioare în aceeaşi fiinţă. Libertatea este o forţă creatoare pozitivă, de nimic întemeiată şi de nimic condiţionată, care se revarsă dintr-un izvor nesecat. Libertatea înseamnă forţa de a crea din nimic, forţa spiritului de a crea nu din lumea naturală, ci din sine. În expresia şi afirmarea ei pozitivă libertatea este tocmai creaţia. Omului îi este substanţial proprie energia liberă, adică energia creatoare. Dar substanţialitatea omului nu este un cerc închis al energiei, în interiorul căruia tot ce este spiritual este determinat. În chiar substanţialitatea omului există izvoare insondabile în profunzimea lor. Energia creatoare este o energie care se amplifică, nu o energie care se redistribuie. Taina libertăţii neagă orice închidere şi orice hotar. Vechiul spiritualism înţelegea substanţa spirituală în mod static şi astfel îşi dezvăluia caracterul necreator. Libertatea era pentru el doar justificarea responsabilităţii morale şi nu îndreptăţirea creaţiei. Spiritualismul tradiţional este conştiinţa epocii precreatoare, el se află în lege şi ispăşire. La libertate se recurgea pentru a se fundamenta forţa răului, niciodată cea a binelui.

*

Caracterul neîntemeiat, insondabil, tainic al libertăţii nu înseamnă arbitrar. Libertatea nu poate fi raţionalizată, ea nu se pretează la cunoaştere prin categorii raţionale, dar în ea trăieşte raţiunea divină. Libertatea este o forţă creatoare pozitivă şi nu un arbitrar negativ. Conştiinţa negativă a libertăţii proprii ca arbitrar este cădere, păcat. Libertatea negativă, libertatea ca arbitrar este o libertate fără conţinut, vidă. A dori libertatea pentru libertate, libertatea fără ţel şi conţinut, înseamnă a dori golul, a devia către nefiinţă. Libertatea înţeleasă exclusiv formal, fără ţel şi conţinut, este nimic, vid, nefiinţă. Libertatea căderii în păcat a fost o astfel de libertate negativă, formală, era vid, nefiinţă, libertate pentru libertate, adică libertate „de" şi nu libertate „pentru". Libertatea căderii în păcat nu era libertate pentru creaţie, libertate creatoare. Desprinderea de Dumnezeu priveează libertatea de conţinut şi ţel, sărăceşte, vlăguieşte libertatea. Libertatea negativă, formală, vidă, fără conţinut se transformă în necesitate, în ea existentul se degradează. Ţelul şi conţinutul pozitiv, creator al libertăţii nici nu puteau fi înţelese în acest stadiu al creaţiei — creaţia celor şapte zile — căci în creaţie nu

apăruse încă revelația Omului Absolut, Fiul Domnului, revelația celei de-a opta zile. În creația celor șapte zile era posibilă doar încercarea prin libertate. Locul ocupat de Primul Adam în rai nu era încă locul cel mai înalt al Omului, în el nu se dezvăluia încă destinația activ-creatoare a omului. Libertatea omului total — Adam, nu era încă unită cu libertatea Omului Absolut — Hristos, în ea se ascundea sămînța căderii și păcatului. Pentru Adam a existat un fel de alegere între ascultare absolută și arbitrar absolut. Libertatea creatoare nu se descoperă în acest stadiu al creației. Libertatea lui Adam era formală, nu materială. Libertatea materială este realizarea unei alte epoci a creației, a epocii revelației Omului Absolut. Este libertatea născută din uniunea naturii umane a lui Iisus cu natura divină a lui Hristos. Misterul cosmic al ispășirii depășește atît libertatea formală și lipsită de conținut, cît și necesitatea generată de ea. Natura umană, înfiată Domnului, se ridică pînă la înțelegerea libertății materiale, saturate de țel creator. Libertatea se pătrunde de iubire universală. Libertatea nu mai poate fi despărțită de conținutul ei universal. În păcat este libertatea „de“; în creație — libertatea „pentru“. Libertatea lui Adam — creație a celor șapte zile este alta decît libertatea lui Adam — creație a celei de-a opta zile. Libertatea noului Adam, care se unește cu Omul Absolut, este libertatea creatoare, libertatea care continuă lucrarea creației divine și nu libertatea care se răscoală împotriva lui Dumnezeu printr-un arbitrar negativ.

Există două libertăți — libertatea divină și libertatea diabolică. Libertatea Primului Adam nu putea fi diabolică, pentru că libertatea divină nu putea fi încă descoperită, în conținutul ei pozitiv, în creația celor șapte zile. Libertatea lui Adam a fost prima pecete a asemănării omului cu Creatorul. Și păcatul debilitant era, totuși, un semn al forței omului. Căderea primului om Adam a avut un sens pozitiv și o îndreptățire ca moment în revelația creației, pregătind apariția Omului Absolut.[3] Teodiceea, îndreptățirea lui Dumnezeu, este tocmai îndreptățirea sensului răului. Răul ca absolută lipsă de sens și ca pierdere neagă sensul absolut al existenței și duce la dualism. Conștiința creștină tradițională se apropie, în concepția despre rău, de un deism dualist. Această concepție despre rău, care respinge orice sens imanent în înfrîngerea răului, era o pedagogie pentru imaturi. Ea nu putea face loc adevărului despre caracterul antinomic al răului. O perspectivă exclusiv transcendentă asupra răului generează o spaimă de rob. Această spaimă de rob a împiedicat

însăşi sesizarea îndepărtării de Dumnezeu ca moment tragic al dezvăluirii şi dezvoltării libertăţii de la libertatea veche la cea nouă. Dar este imposibilă orice rezolvare neantinomică a problemei răului. E la fel de adevărat faptul că există în lume un izvor întunecat al răului, ca şi faptul că în sens ultim răul nu există. Libertatea primului om Adam a trebuit distrusă în încercarea cunoaşterii binelui şi răului, adică înghiţită de necesitate, pentru ca adevărata şi suprema libertate să fie descoperită prin Omul Absolut — Hristos. Căderea Primului Adam este un moment cosmic indispensabil în revelarea noului Adam. Este calea către plenitudinea superioară prin dezagregare. Trăirea păcatului este periferică, exoterică în creştinism. Ezoterică, profundă, este trăirea părăsirii de Dumnezeu şi împotrivirii lui Dumnezeu ca drum interior al dezagregării şi scindării în viaţa divină. Acest lucru era cunoscut tuturor misticilor. Libertatea diabolică s-a născut abia după apariţia noului Adam. Răul definitiv este posibil abia după Hristos. Libertatea diabolică este tocmai opoziţia finală şi ultimă faţă de Hristos, adică distrugerea Omului şi alegerea căii nefiinţei. Libertatea diabolică se descoperă abia în a opta zi a creaţiei, ca simulacru al libertăţii creatoare. Creaţia generează doar nefiinţă; ea fură de la Dumnezeu pentru a produce o caricatură a existentului, un simulacru al său. Libertatea diabolică este tocmai necesitatea definitivă, înrobirea ultimă. Necesitatea nu este decît o formă a libertăţii. În căderea lui Adam libertatea s-a transformat în necesitate, s-a supus îngerului căzut. Dar aceasta n-a fost, încă, definitiva pierdere a libertăţii. Pierderea definitivă a libertăţii şi robia definitivă sînt posibile doar în acea epocă a creaţiei în care s-a produs deja revelaţia Omului Absolut — Hristos, cînd Antihrist, simulacru al Omului Absolut, caricatura Lui, ispiteşte omul cu a sa beatitudine a nefiinţei. Aici ne apropiem de problema eshatologică. Dar deocamdată era important de stabilit că celor două epoci, ale creaţiei şi revelaţiei, le corespund două libertăţi. Căderea lui Adam nu a însemnat încă hotărîrea destinelor lumii. Ea n-a fost decît încercarea pruncului. Primul Adam nu era încă părtaş la taina Treimii Divine prin Omul Absolut şi de aceea el nu cunoscuse încă libertatea creatoare, el nu reprezintă decît primul stadiu al creaţiei. Dar adevărul ultim despre rău este ascuns în genialele intuiţii ale lui J. Böhme. Din *Ungrund*, din Beznă se naşte lumina, Dumnezeu, se săvîrşeşte procesul teogonic şi se scurge întunericul, răul, ca umbră a luminii divine. Răul îşi are izvorul nu

în Dumnezeu născut, ci în temelia lui Dumnezeu, în Bezna, din care izvorăște lumina, ca și întunericul. A conferi sens răului devine posibil numai prin introducerea principiului dezvoltării în viața divină.

*

Necesitatea — produs al libertății primului Adam — este rezultatul unei libertăți prost orientate, al libertății căderii. Libertatea nu înseamnă necesitate înțeleasă, cum ne învățau idealiștii germani. Necesitatea este o libertate proastă, inconștientă, libertatea neluminată de Logos. Necesitatea silită nu este decît reversul dezagregării universale și înstrăinării universale. Acele substanțe sau ființe ale ierarhiei universale care sînt reciproc înstrăinate și se află în ceartă și vrajbă, adică nu sînt unificate interior și liber, sînt, în mod inevitabil, exterior legate și încătușate. Poți fi în robie doar față de cineva care îți este străin și vrăjmaș. Ceea ce este apropiat și drag nu constrînge. Cei iubitori și uniți sînt liberi, numai cei învrăjbiți și dezbinați se află în robie și cunosc constrîngerea. Materializarea lumii, îngreunarea ei și caracterul constrîngător al uneia dintre părțile ei pentru cealaltă — toate acestea sînt generate de înstrăinare și vrajbă, adică de căderea lui Adam, omul total. *Necesitatea este libertatea căzută, libertatea vrajbei și dezagregării, libertatea haosului și anarhiei.* Necesitatea silită este întotdeauna reversul unui haos și unei anarhii interioare, unei mutații în ordinea ierarhică a cosmosului. *Libertatea adevărată este expresia unei stări cosmice (în contrast cu o stare haotică) a universului, a armoniei lui ierarhice, a coeziunii interne a tuturor părților lui.* Cosmicul este întotdeauna liber, în el nu există necesitate silită, nu există greutate și gravitație, nu există materializare a uneia dintre părți pentru cealaltă. În cosmos totul este viu, nimic nu este inert, îngreunat, nimic nu constrînge prin materialitatea sa. De fiecare dată cînd spiritul viu al omului se izbește de rezistența corpurilor grele, materiale și pentru el moarte, el simte căderea omului total, discordia și vrajba generate de el. Din pricina căderii omului total și a discordiei și vrajbei introduse de această cădere, au înțepenit, s-au îngreunat, s-au materializat treptele ierarhice inferioare ale existentului. Materialitatea silnică a existentului a fost generată de omul însuși. Ea a fost rezultatul pierderii de către el a locului său ierarhic în univers, al

înstrăinării interioare de treptele inferioare ale ierarhiei cosmice, al scindării existentului. Gradul de materialitate silnică este direct proporţional gradului de înstrăinare interioară. Pietrele sînt în cea mai mare măsură oprimante pentru noi şi le simţim în mai mică măsură vii pentru că sîntem în cea mai mare măsură înstrăinaţi de ele. Oamenii care ne sînt spiritual apropiaţi sînt în cea mai mică măsură oprimanţi pentru noi şi îi simţim în cel mai înalt grad vii, adică cel mai puţin îngreunaţi material, pentru că ne sînt în cea mai mare măsură apropiaţi, uniţi nouă, iubiţi. Iubirea arde orice necesitate şi dăruieşte libertatea. *Iubirea este conţinutul libertăţii, iubirea este libertatea noului Adam, libertatea celei de-a opta zile a creaţiei.* Lumea se află sub vraja răului şi această vrajă poate fi destrămată numai prin iubire. Necesitatea lumii este o vrajă, constrîngerea materială a lumii este o nălucire a răutăţii, o existenţă fantomatică generată de discordie. Materia inertă, grea, apăsătoare a lumii poate fi scoasă de sub vrajă, descătuşată, vivificată numai prin forţa iubirii unificatoare pe care o aduce cu sine în lume Omul Absolut, Noul Adam. Iubirea este creaţie. Omul este răspunzător pentru materializarea lumii, pentru necesitatea şi constrîngerea care domnesc în ea, pentru că omul este cel chemat să fie regele cosmosului, lumea moare şi învie prin el. Lumea moare prin căderea omului şi învie prin înălţarea lui. Dar atoatevivificatoarea şi dătătoarea de spirit înălţare a omului căzut este posibilă numai prin ivirea Omului Absolut, care face părtaşă natura omului la natura divină. Izbăvitorul şi Mîntuitorul lumii risipeşte vraja şi descătuşează necesitatea. El este Eliberatorul. *Fără Hristos-Eliberatorul lumea ar fi rămas în vecii vecilor sub vraja necesităţii şi determinismul ar fi avut dreptate pentru vecie.* Determinismul este definitiv depăşit numai în Hristos-Eliberatorul. Şi orice filosofie care nu îl acceptă pe Hristos-Eliberatorul, care nu este luminată de Hristos-Logos, închide în sine, în mod inevitabil, într-o măsură mai mare sau mai mică, un rest nedizolvat de determinism. Fără Hristos-Eliberatorul libertatea însăşi trebuie să pară rezultatul necesităţii. Libertatea fără Hristos-Eliberatorul este libertatea vechiului Adam, libertatea fără iubire, libertatea creaţiei celor şapte zile. Libertatea cu Hristos şi în Hristos este libertatea noului Adam care eliberează prin iubire lumea de sub vrajă, libertatea celei de-a opta zile a creaţiei. Omul după Hristos este o nouă creatură, care cunoaşte o nouă libertate. Pentru determinism există doar vechea creatură, aflată sub vraja necesităţii.

Perspectiva naturalistă asupra omului şi lumii este o perspectivă vetustă, progenitură a conştiinţei vechi, corespunzînd epocii creaţiei neîncheiate a celor şapte zile. Determinismul şi naturalismul se află întotdeauna înainte ca natura umană să devină părtaşă la natura divină prin Omul Absolut. Individualismul a încercat să ducă o luptă tragică, dar neputincioasă împotriva dominaţiei determinismului şi naturalismului. Individualismul nu este decît indiciul crizei naturalismului şi determinismului, nu încă depăşirea ei.

*

Individualismul, devenit atît de acut la sfîrşitul secolului al XIX-lea, s-a răsculat împotriva dominaţiei ordinii naturale şi sociale asupra individualităţii umane. *Individualismul reprezintă o convulsie a libertăţii vechiului Adam, a vechii libertăţi.* De aceea libertatea în individualism nu creează cosmosul, ci se opune cosmosului. Libertatea în individualism este o libertate dezunită, înstrăinată de lume. Şi orice dezunire, înstrăinare de lume duce la robie faţă de lume, căci tot ce ne este străin şi îndepărtat reprezintă pentru noi o necesitate oprimantă. Pentru individualist lumea este întotdeauna constrîngere. Individualismul extrem, individualismul dus pînă la limitele sale caută să identifice individualitatea omului cu lumea şi să respingă întreaga lume aflată în afara acestei individualităţi umane exacerbate. Dar această identificare a omului cu lumea se realizează doar iluzoriu. Ea este o autoînşelare demonică. În mod real, în schimb, individualismul neagă calitatea de microcosmos a omului şi natura cosmică a stărilor lui. Individualismul înjoseşte omul, nu vrea să ştie de conţinutul universal, cosmic al omului. Individualistul vrea, în mod spasmodic, să se elibereze de lume, de comos şi realizează doar robia. Căci izolarea interioară a sinelui de cosmos înseamnă în mod inevitabil o înrobire faţă de ea în exterioritate. Individualismul reprezintă o pustiire a individualităţii, o sărăcire a ei, o reducere a conţinutului ei universal, adică o deviere către neființă. Individualitatea care ar atinge absoluta izolare şi înstrăinare de cosmos, de ierarhia fiinţelor vii, s-ar transforma în neființă, s-ar distruge fără urmă. Individualitatea şi individualismul sînt opuse. Individualismul este duşmanul individualităţii. Omul este un membru organic al ierarhiei universale, cosmice şi bogăţia conţinutului său este direct proporţională uniunii sale cu cosmosul.

Individualitatea omului îşi găseşte expresia deplină numai în viaţa universală, cosmică. Individualitatea în individualism este lipsită de conţinut, vidă. În individualism libertatea nu este decît un frison maladiv. Şi-a afirmat oare individualitatea Peer Gynt al lui Ibsen? Deţinea el libertatea? El îşi afirma convulsiv individualitatea şi era privat de ea, nu era el însuşi, nu era o personalitate, era robul necesităţii. Peer Gynt este o genială tragedie a individualismului.[4] Individualismul este tragedia libertăţii vide. Individualismul nu spune: „vreau asta" (conţinut), el spune: „vreau ceea ce voi vrea" (vid). Dar actul volitiv liber trebuie să aibă un conţinut, un scop, el nu poate fi vid, fără obiect, fără scop. Actul volitiv liber vrea „asta" şi nu „ceea ce va vrea". În această apărare a dreptului de a „vrea ceea ce voi vrea" există o psihologie de rob, psihologia celor care au pierdut libertatea, psihologia vîrstei infantile. Cei cu adevărat liberi îşi afirmă voinţa prin conţinut, nu formal, ei ştiu ce vor. Libertatea formală, lipsită de conţinut, este libertatea vechiului Adam, libertatea căderii, a vîrstei infantile a universului. În individualism se răscoală această libertate formală fără conţinut. Individualismul poate fi un simptom al crizei universale, dar el se află încă în epoca universală precreatoare, în el se manifestă încă imaturitatea voinţei, nelibertatea ei. În individualism voinţa capătă o orientare falsă şi se pierde. Individualitatea şi libertatea ei se afirmă numai în universalism. Voinţa matură şi liberă îşi îndreaptă actul său de vrere, acţiunea sa, către viaţa cosmică, divină, către conţinutul bogat al vieţii, iar nu către vid. Voinţa matură şi liberă este o voinţă creatoare, care iese din sine către viaţa cosmică. În esenţa sa individualismul este necreator, negativ şi vid, căci el privează omul de acel conţinut cosmic, singurul către care se poate îndrepta creaţia. Conceptul de individualism este încă încîlcit şi insuficient clarificat. Prin individualism se înţelege uneori eliberarea individualităţii de jugul exterior, natural, social, de jugul moralei încetăţenite şi al vieţii sociale încetăţenite. Conform unei astfel de înţelegeri trebuie să admitem valoarea pozitivă a individualismului. Nu se poate, de ex[emplu], nega prezenţa unor elemente sănătoase în individualismul Renaşterii. Sufletul omului preţuieşte mai mult decît statele, obiceiurile şi moravurile, decît orice profit exterior, decît întreaga lume exterioară. Dar în sensul strict, care se evidenţiază abia în vremea noastră, individualismul este opus universalismului, el este separarea individualităţii omului de lume, autodivinizarea ei. Un

astfel de individualism duce la distrugerea omului şi la căderea lui în neființă. Omul este nesfîrşit de sărac şi lipsit de conținut dacă nu există nimic mai presus de el, dacă nu există Dumnezeu şi el este nesfîrşit de bogat şi plin de conținut dacă există ceva mai presus de el, dacă există Dumnezeu. Mişcarea este imposibilă pentru om dacă nu există ceva superior şi divin, dacă nu ai încotro să te mişti. Eliberarea individualității umane de Dumnezeu şi de lume înseamnă omucidere. Această eliberare este o înrobire diabolică. Libertatea omului este legată de libertatea lumii şi se înfăptuieşte doar prin eliberarea universală. Trebuie descătuşată, risipită vraja necesității universale pentru ca omul să atingă o viață superioară, liberă. Individualismul nu face decît să întărească acea atomizare, înstrăinare a părților lumii care este tocmai vraja şi încătuşarea înăuntrul necesității care constrînge.

*

Încătuşarea şi înrobirea ierarhiei universale a ființelor supune omul treptelor inferioare, înțepenite ale existenței, constrînge omul prin îngreunarea sa materială. Această încătuşare, această îngreunare a ierarhiilor inferioare ascunde pentru noi taina creatoare a existenței. Lumea ne apare sub aspectul necesității, al materialității înțepenite şi împietrite. Dar este oare posibilă creația pentru necesitate, din necesitate? Am văzut deja că în împărăția necesității nu este posibilă decît evoluția, adică redistribuirea energiei date. Numai libertatea produce îmbogățire absolută în lume, numai cel liber creează. Determinismul, atît de silit impus nouă, este neadevărat pentru că există libertatea persoanei, răzbind creator prin lanțul necesității. Taina creatoare a existenței nu poate fi receptată pasiv, în atmosfera de supunere a materialității îngreunate a lumii. Ea este cognoscibilă numai activ, în atmosfera actului creator însuşi. A cunoaşte activitatea creatoare a persoanei înseamnă a fi o persoană creator activă. A cunoaşte libertatea persoanei înseamnă a fi o persoană liberă. Asemănătorul se cunoaşte prin asemănător. Rudenia interioară a subiectului cunoaşterii cu obiectul cunoaşterii este condiția indispensabilă a cunoaşterii autentice. Numai cel liber cunoaşte libertatea, numai creatorul cunoaşte creația, numai spiritul cunoaşte spiritualul, numai microcosmosul cunoaşte macrocosmosul. A cunoaşte ceva în lume înseamnă a poseda acest ceva în sine.

o măreaţă şi plină de suferinţă singurătate, suferă părăsirea de lume şi oameni. Hristos a fost singur şi neînţeles în drumul său. Hristos a fost primit şi înţeles abia după moartea sa pe cruce. Singurătatea este deplin conciliabilă cu universalitatea, în singurătate poate exista mai mult spirit universal decît în sociabilitatea gregară. Orice temeritate, orice iniţiativă creatoare provoacă un sentiment de singurătate, de nerecunoaştere, trec dincolo de orice comuniune dată. Există primejdia de a fi ispitit să depăşeşti singurătatea prin comuniune sectară, şi nu universală. Singurătatea se află în afara opoziţiei dintre individualism şi universalism, de aceea în singurătate pot exista atît individualismul, cît şi universalismul. Unul singur poate fi mai sobornicesc, mai universal decît o întreagă colectivitate. În Nietzsche singur şi însingurat era mai mult spirit universal decît în cîte o sectă, în cîte o colectivitate socială, ba chiar decît în spiritul bisericii oficiale. Nu trebuie niciodată uitat că drumul religiei merge de la personalitate către societate, din interior către exterior, către cosmos prin individualitate.

*

Dumnezeu aşteaptă de la om o libertate superioară, libertatea celei de-a opta zile a creaţiei. Prin această aşteptare a lui Dumnezeu se încredinţează omului o înaltă responsabilitate. *Libertatea ultimă, finală, temeritatea libertăţii şi povara libertăţii este o virtute a maturităţii religioase.* A păşi în plenitudinea vîrstei religioase înseamnă a înţelege libertatea finală. Imaturitatea conştiinţei creştine făcea imposibilă conştiinţa libertăţii ultime a omului. Creştinismul mai era încă o educaţie a celor imaturi, o tutelă asupra lor. Şi de aceea creştinismul nu s-a dezvăluit încă deplin ca religie a libertăţii. Răul însuşi trebuie înţeles ca o încercare a libertăţii. Religia libertăţii este religia timpului apocaliptic. Libertatea ultimă o vor afla doar vremurile ultime. Creştinismul ca religie a educaţiei şi tutelei celor imaturi, ca religie a fricii de ispite pentru prunci degenerează şi moare. Actualei vîrste a omului, actualelor vremi şi soroace le poate corespunde numai religia libertăţii, religia îndrăznelii şi nu cea a fricii. Povara libertăţii nu mai poate fi refuzată, umanitatea creştină e prea bătrînă pentru asta, nu doar prea coaptă, ci chiar răscoaptă. La capătul căii creştine se aprinde conştiinţa faptului că Dumnezeu aşteaptă de la om o atare revelaţie a libertăţii, încît în ea trebuie să

se dezvăluie ceva ce nu a fost prevăzut de Dumnezeu însuşi. Dumnezeu îndreptăţeşte taina libertăţii punînd limită, autoritar şi puternic, propriei sale previziuni. Cei neliberi nu-i sînt trebuincioşi Domnului, nu intră în cosmosul divin. De aceea libertatea nu este un drept, ci o îndatorire. Libertatea este o virtute religioasă. Cel neliber, robul, nu poate intra în împărăţia lui Dumnezeu, el nu este înfiat Domnului şi e supus sferelor inferioare. Există o libertate care corespunde epocii creatoare universale. Pînă acum n-a existat decît libertatea epocilor legii şi ispăşirii. Care sînt, deci, căile libertăţii? Este oare ascetismul, ducînd la sfinţenie, calea unică a eliberării, sau există şi o alta?

Capitolul VII

CREAŢIE ŞI ASCETISM. GENIALITATE ŞI SFINŢENIE

Există o similitudine între tehnicile experienţei religioase ale tuturor religiilor, oricît de mult s-ar deosebi ele în spirit, între metodele experienţei mistice ale tuturor speciilor de mistică, oricît s-ar deosebi ele prin tipul lor. În profunzimea oricărei religii autentice şi oricărei mistici autentice se află o sete de depăşire a „lumii" ca existenţă inferioară, a biruinţei asupra „lumii" şi, în consecinţă, există ascetismul ca drum către această depăşire şi către această biruinţă. În absenţa momentului ascetic, adică fără depăşirea naturii inferioare în numele celei superioare, fără biruinţa asupra „astei lumi" în numele altei lumi, viaţa religioasă şi mistică nu poate fi gîndită. Ascetismul (exerciţiul spiritual) este metoda formală general-obligatorie a oricărei experienţe religioase şi mistice, deşi conţinutul spiritual aflat în spatele acestei metode formale poate fi foarte diferit. Aşa, de ex{emplu}, nu se poate nega asemănarea formală, tehnică între metodele misticii practice în yoga orientală şi în creştinismul oriental, deşi spiritul acestor două tipuri de mistică este foarte deosebit, chiar opus.[1] Practica mistică a yoghinilor este o cale fără har, de jos în sus, calea unor eforturi trudnice, iar nu calea iubirii.[2] Practica mistică a ortodoxiei orientale se întemeiază pe dobîndirea harului, pe prezenţa lui Hristos chiar de la începutul drumului şi este pătrunsă de patosul iubirii de Dumnezeu. Dar există o asemănare formală tehnică şi metodologică între mistica sfîntului Simeon Noul Teolog şi cea a yoghinului. Şi acolo şi aici există ascetism, concentrare, biruire a patimilor, depăşire a acestei „lumi" şi viziune a lumii de dincolo. Practica „făptuirii înţelepte" este uşor de echivalat cu practica yoghinilor. În yoga există un adevăr veşnic despre care este astăzi util să pomenim. Aceeaşi tehnică poate fi găsită în practica mistică a oricărei religii. Ascetismul

este una din căile veşnice ale experienţei religioase. Valoarea şi eficacitatea religioasă a acestei căi nu poate fi pusă la îndoială. Această cale este considerată calea religioasă prin excelenţă. „Lumea" trebuie depăşită şi de aceea este inevitabilă lupta cu patimile, care înlănţuie omul de această „lume". Ascetismul este numai tehnica experienţei religioase, numai metodologia ei formală. Nici un mistic n-a văzut în ascetism conţinutul şi scopul vieţii religioase, căci conţinutul şi scopul sînt altă lume, dobîndirea vieţii divine. Din afară şi de departe nu vedem decît ascetismul, tehnica şi metoda formală, mai degrabă o negaţie decît o afirmaţie. Dar în spatele ei se ascunde viaţa în Dumnezeu, înrădăcinarea într-o nouă viaţă. Calea ascetică, negativă prin tehnica ei, este, în conţinutul ei pozitiv, reîntoarcere în sînul lui Dumnezeu.

Dar în faţa noastră se ridică întrebarea: există şi o altă cale religioasă, o altă experienţă religioasă, experienţa extazului creator? Prin ea însăşi calea ascetismului nu este o cale creatoare şi extazele ascetice ale sfinţilor şi misticilor sînt extaze ale reîntoarcerii la Dumnezeu, ale viziunii lumii divine, iar nu ale creaţiei unei lumi noi, unei vieţi nemaivăzute. Experienţa extazului creator ca drum religios nu este descoperită încă nici în conştiinţa sfinţilor părinţi, nici în aceea a vechilor mistici. Experienţa creatoare, extazul creator este fie total negat de conştiinţa religioasă ca „lumesc" şi pasional, fie admis doar şi tolerat.[3] Conştiinţa religioasă a văzut pînă acum în creaţie nu „spiritualul", ci „lumescul". În cel mai bun caz conştiinţa religioasă îndreptăţea creaţia. Dar chiar această îndreptăţire religioasă a creaţiei presupune exterioritatea ei faţă de calea religioasă. Ar fi părut o obrăznicie şi o lipsă de pietate însuşi gîndul că experienţa creatoare nu necesită permisiune şi îndreptăţire religioasă, ci este ea însăşi o experienţă religioasă, o cale religioasă, de valoare egală cu cea ascetică. Vechea conştiinţă religioasă nu putea decît pune problema îndreptăţirii experienţei creatoare. Noua conştiinţă religioasă pune problema experienţei creatoare ca experienţă religioasă, ca îndreptăţind şi nu necesitînd îndreptăţire. Experienţa creaţiei nu este ceva secund şi necesitînd, de aceea, îndreptăţire, experienţa creaţiei este ceva primordial şi de aceea apt să îndreptăţească. Experienţa creaţiei este spirituală în sensul religios al acestui cuvînt.[4] Creaţia nu este mai puţin spirituală, mai puţin religioasă decît ascetismul. Un asemenea mod de a pune problema creaţiei se putea naşte numai în epoca noastră universală, numai la

cotitura universală către epoca religioasă a creaţiei. În epocile religioase ale legii şi ispăşirii problema religioasă a creaţiei era închisă. Se punea şi se soluţiona numai problema „lumească", problema culturală a creaţiei. S-a încercat, în moduri diferite, concilierea căii creştine ascetice cu îndreptăţirea creaţiei profane, adică a culturii. În toate aceste îndreptăţiri creştine ale creaţiei culturale se simţea întotdeauna o forţare şi un compromis eclectic. Problema creaţiei nu s-a pus niciodată pînă acum religios şi nu se putea pune, căci însăşi punerea acestei probleme înseamnă trecerea la epoca universală religioasă a creaţiei. Extazul creator este un extaz religios, calea zguduirii creatoare a întregii fiinţe a omului este o cale religioasă. Este o nouă, nemaiîntîlnită conştiinţă religioasă, conştiinţa epocii universale a creaţiei.

*

Creaţia acceptă şi respectă întru totul porunca evanghelică de a nu iubi „lumea", nici ceea ce este în „lume". Creatorul se simte ca neaparţinînd „astei lumi". Creaţia înseamnă depăşire a „lumii" în sens evanghelic, o depăşire diferită de ascetism, dar echivalentă acestuia. În actul creator omul iese din „astă lume" şi trece într-o alta. În actul creator nu se orînduieşte „astă lume", ci se edifică o alta, cosmosul autentic. Creaţia nu înseamnă adaptare la această lume, la necesitatea acestei lumi, creaţia înseamnă trecere dincolo de graniţele acestei lumi şi depăşire a necesităţii ei. Porunca evanghelică de a nu iubi „lumea" şi de a birui „lumea" rămîne valabilă pe veci şi nu poate fi niciodată anulată. Căci a nu iubi „lumea" înseamnă a fi liber şi a-ţi dezvălui filiaţia divină, în timp ce a te ataşa de „lume" înseamnă a fi robul necesităţii. Creaţia nu este doar fidelă acestei supreme porunci a libertăţii faţă de „lume", dar însăşi esenţa ei este de a fi biruinţă asupra acestei „lumi" în numele alteia, de a fi dezvăluire a sensului poruncii „să nu iubeşti lumea". Actul creator înseamnă întotdeauna retragere din „lume", din această viaţă. În esenţa ei creaţia este o descătuşare, o rupere a lanţurilor. În extazul creator este înfrîntă gravitaţia lumii, este ars păcatul şi se întrezăreşte o altă natură, superioară. Experienţa depăşirii creatoare a lumii este calitativ distinctă de experienţa depăşirii ascetice a lumii. Ea nu este o experienţă a supunerii, ci a cutezanţei. În cutezanţa iniţiativei creatoare „astă lume" arde, ca şi în actul eroic al supunerii. Problema

îndreptăţirii religioase a lumii nu poate fi nici măcar pusă de conştiinţa creştină fidelă poruncilor lui Hristos. Nici un compromis cu „lumea“ nu este, din unghi de vedere religios, posibil. În revelaţia Noului Testament acest lucru este cît se poate de clar. Orice justificare a „lumii“ şi „lumescului“ este un compromis cu păcatul, căci „lumea“ nu înseamnă existenţă autentică, „lumea“ înseamnă existenţă decăzută şi ea nu trebuie amestecată cu cosmosul divin. „Lumea“ este umbra luminii. Lumea-cosmos este divină în întreaga ei multiplicitate; „astă lume“ este cădere din viaţa divină. Dar valorile creaţiei nu sînt „lumeşti“, nu sînt „ale lumii“. Actul creator este transcendent în raport cu „lumea“, el conţine ieşirea din „lume“. Iar caracterul incomplet al revelaţiei creştine neotestamentare nu se află deloc în faptul că religia creştină nu îndreptăţeşte „lumea“, ci în faptul că ea nu îndreptăţeşte creaţia sau, mai precis, că ea nu este încă revelaţia creaţiei. În negarea ascetică a „lumii“ şi a tot ce este al „lumii“ de către conştiinţa creştină se află adevărul veşnic al creştinismului. Iar critica creştinismului istoric trebuie îndreptată împotriva tranzacţiilor şi compromisurilor cu „lumea“ şi nu împotriva respingerii creştine a „lumii“. Creştinismul istoric conţine prea multă adaptare păgînă la „lume“ şi „lumesc“, el este în totalitate adaptat la planul fizic al existenţei, el nu este suficient de consecvent ascetic, nu este încă spiritual în manifestarea sa. În creştinism nu a apărut încă revelaţia tainei creatoare a cosmosului, dar a existat prea multă „lume“ şi prea mult din ceea ce este al „lumii“. Atitudinea faţă de „lume“ a fost în creştinism încă prea păgînă. Atitudinea faţă de „lume“ în creştinism a fost supunere dusă pînă la supunerea faţă de rău şi încă nu putea fi creaţie cosmică. Dar între creaţie şi ascetism nu există nici o contradicţie şi nici o opoziţie. Creaţia nu afirmă deloc ceea ce neagă ascetismul. Acea „lume“ pe care o neagă ascetismul o neagă şi creaţia, ceea ce afirmă creaţia este cu totul altă lume. De aceea revelaţia creaţiei se află în afara negaţiei evanghelice a lumii. Creaţia presupune depăşire ascetică a lumii, ea este o ascetică pozitivă. Creaţia presupune sărăcirea, dispariţia lumii şi sărăcia ultimă este calea către o nouă creaţie.

Creaţia autentică nu poate fi demonică, ea este întotdeauna ieşire din beznă. Răul demonic al naturii umane se consumă în extazul creator, se transfigurează în altă existenţă. Căci orice rău este încătuşare în „astă lume“, în patimile şi greutatea ei. Elanul creator desprinde de greutatea acestei „lumi“ şi transfigurează patima într-o

altă existenţă. Diavolul nu ştie să creeze şi tot ceea ce vine de la el este necreator. Diavolul minte, ceea ce zămisleşte el este furat de la Dumnezeu şi caricaturizat. Creatorul poate fi demonic şi demonismul său îşi poate pune pecetea asupra creaţiei sale. Dar nu poate fi demonică o mare creaţie, valoarea creatoare şi extazul creator care au generat-o. Cred că în natura lui Leonardo a existat o otravă demonică. Dar în actul creator demonismul lui Leonardo s-a consumat, s-a transformat în altceva, în existenţă liberă de „lume". În *Gioconda*, în *Bachus*, în *Ioan Botezătorul* se întrevede demonismul naturii leonardeşti. Dar sînt oare condamnate să ardă în focul iadului măreţele creaţii ale geniului lui Leonardo? Nu, în aceste creaţii răul naturii leonardeşti s-a consumat, demonismul lui s-a transfigurat într-o altă existenţă trecînd prin extazul creator al geniului. Există în Gioconda o frumuseţe eternă care va intra în viaţa divină eternă. Viaţa creatoare este viaţă veşnică, iar nu pieritoare. Cît de neputincioase şi jalnice sînt moralizările privind marile creaţii. Frumuseţea care se naşte în actul creator este deja trecere din „astă lume" în cosmos, în altă existenţă, în ea nu poate subzista bezna care exista încă în natura păcătoasă a celui care a creat-o. Un tablou autentic sau un poem autentic nu mai aparţin planului fizic al existenţei, ele nu mai au pondere materială, ele intră în cosmosul liber. Iar actul creator este autoconfesare şi valoare de sine stătătoare, care nu cunoaşte judecată exterioară asupra sa.

*

Prin căinţă începe lupta cu întunecimea păcatului. Fără marea taină a căinţei viaţa spirituală este de neconceput. Păcatul nu trebuie numai conştientizat, el trebuie să ardă în focul căinţei. Dar fiecare dintre cei ce trec prin calea religioasă a căinţei ştie cît de complexă, calitativ eterogenă şi nelipsită de primejdii este această cale. Pe calea căinţei se coc fructele spirituale ale vieţii superioare. Dar căinţa nu este întotdeauna rodnică. Ea poate să nu dea rod, ea poate deveni mortală, poate ajunge pînă la sinucidere spirituală. Căinţa poate duce la îndesirea întunericului în interioritatea omului, la o primejdioasă cufundare în sine. Cînd calea căinţei atinge punctul distructiv, atunci devine mistic inevitabilă trecerea la o altă cale. Încă un pas în căinţă şi omul va muri spiritual. Sfinţii părinţi[5] şi misticii spun că pocăinţa trebuie să fie rodnică, nu trebuie să ducă

pînă la disperare spirituală, căci disperarea este cel mai mare păcat. Cînd căința se transformă în disperare ea trebuie să se oprească, ea nu mai are îndreptățire, nerodind lumină. Acest punct al disperării și mortificării spiritului semnifică trecerea inevitabilă la o altă cale a făptuirii spirituale. Întreaga valoare a căinței este în nașterea pentru o nouă viață. Cînd se instalează disperarea mortală de a ajunge la o nouă viață prin căință, cînd întunericul din interior a atins gradul ultim de densitate și concentrare, atunci căința își pierde valoarea și trebuie, ea însăși, depășită. Rămîne atunci o singură cale de salvare de moartea spirituală, de propriul întuneric manifestat și întrupat — calea zguduirii creatoare a spiritului. În mod tainic și minunat se regenerează căința transformîndu-se în elan creator și renaște spiritul înțepenit pe cale să se stingă, se eliberează forțele lui creatoare. Creația nu poate înlocui căința. Calea căinței este inevitabilă. Dar extazul creator și înălțarea creatoare reprezintă o naștere revoluționară la o nouă viață. Creației înseși îi este indispensabilă căința, dar zguduirea creatoare este calitativ diferită de zguduirea celui ce se căiește. Prin creație este înfrînt păcatul și se consumă prin foc întunericul, dar aceasta este o altă cale a spiritului decît cea a căinței. Prin ea însăși căința nu este încă renaștere. Renașterea înseamnă deja elan creator. În renașterea creatoare se consumă prin foc și se transformă în cenușă întunecimea care nu s-a putut consuma prin căință. Și nebuni sînt cei care cer doar căință, interzic elanul creator și se tem de el, vor să ducă omul la disperare și înțepenire spirituală. Acești excepționali iubitori ai căinței și temători oponenți ai creației sînt dușmanii renașterii spiritului, ai nașterii la o nouă viață. Creația este o făptuire religioasă în aceeași măsură cu ascetismul. Experiența creatoare religioasă conține o depășire pozitivă, nu negativă a „lumii". „Lumea" trebuie înfrîntă ascetic și creator. Numai ascetic, prin căința singură, nu se poate înfrînge „lumea", nu pot fi pînă la capăt arse păcatul și bezna. Ascetismul sfinților părinți a fost odinioară un cuvînt nou, o faptă nouă în lume, o provocare eroică adresată naturii vechi, lui Adam cel vechi. Astăzi ascetismul sfinților părinți și-a pierdut vitalitatea, el a devenit o otravă de hoit pentru omul nou, pentru vremurile noi. Spiritul revoluționar al ascetismului s-a transformat în osificare, în inerție. Isaac Sirul era plin de freamăt vital în vremea sa și el rămîne pentru vecie viu. Opera lui Isaac Sirul a fost o operă revoluționară, ea se opunea în chip supraomenesc naturii vechi, ea

conţinea un dinamism orientat către maxima rezistenţă faţă de natură. Dar astăzi Isaac Sirul, sfînt, mare şi veşnic, poate deveni pentru noi izvor de moarte. Asceza era activă, astăzi ea a devenit inertă şi poate fi denumită înţepenire. Astăzi lumea se îndreaptă către noi forme de disciplină ascetică.[6] Vechea experienţă a smereniei şi supunerii a degenerat într-un rău. Şi este inevitabilă păşirea pe calea religioasă a nesupunerii faţă de lume şi faţă de răul lumii atunci cînd în roadele supunerii se face simţit suflul morţii, se simte miasma hoitului. Nu cu smerită supunere trebuie să se adreseze omul lumii, ci cu activă creativitate. Însăşi experienţa comuniunii cu Dumnezeu pătrunde în lume ca un act creator. Căci ascetismul revoluţionar s-a transformat într-o pază conservatoare. La Teofan Schimnicul, care în secolul al XIX-lea merge pe urmele lui Isaac Sirul şi îl restaurează, în centru nu se mai află mistica rezistenţei faţă de vechea natură, nu se mai află trecerea către o altă viaţă, ci, întîi de toate, supunerea faţă de consecinţele păcatului, justificarea a tot ce este şi prezervarea tuturor formelor acestei vieţi. Dintr-o mistică ascetică nebună a fost dedusă o rînduială a vieţii menită să prezerve şi să menţină vechile temeiuri ale acestei vieţi, vieţii „astei lumi".[7] E aproape de neînţeles pe ce căi mistica ascetică a degenerat în această rînduială conservatoare, înapoiată a vieţii „astei lumi". Spiritul creator este definitiv recunoscut ca păcat. Creştinismul însuşi, odinioară tînăr, nou, revoluţionar a devenit decrepit şi învechit. Datina, care odinioară se crea, care însemna dinamism creator, s-a transformat în autoritate exterioară, a înţepenit, s-a osificat. Ceea ce pentru alţii era viaţă a devenit pentru noi formulă moartă, impusă nouă din exterior. Noul Testament s-a prefăcut într-o religie a cărturarilor şi fariseilor. Creştinismul înţepeneşte şi se osifică înaintea epocii religioase creatoare, la fel cum înţepenea şi se osifica Vechiul Testament înaintea ivirii lui Hristos. Îndemnurile la căinţă nu mai sînt rodnice, în ele nu mai există viaţă.

*

Creştinismul nostru nu mai e tînăr — el va împlini curînd 2 000 de ani. Biserica creştină e bătrînă. Creştinismul nu poate fi măsurat prin vîrsta individuală a omului, prin meritele lui individuale, prin măsura biruinţei lui asupra păcatului. Fiecare dintre noi e creştin nu de treizeci, patruzeci sau cinci ani, socotind timpul conversiunii

noastre individuale, ci de 2 000 de ani. Fiecare dintre noi primeşte experienţa religioasă universală a creştinismului. Există în creştinism vremi şi soroace universale. Ar fi o nebunie să măsurăm vîrsta creştinismului prin scurta noastră viaţă. Vîrsta universală a creştinismului, vremile şi soroacele revelaţiei religioase nu depind de meritele mele personale în lupta cu păcatul. Mi se poate dezvălui mai mult nu pentru că sînt din punct de vedere religios mai bun, mai desăvîrşit, mai puţin păcătos decît cel care a trăit acum o mie de ani, ci pentru că trăiesc alte vremi şi soroace, pentru că astăzi creştinismul este, universal, mai copt. Omul matur nu e superior pruncului, nu e mai puţin păcătos, dar lui i se dezvăluie mai mult. Numai o conştiinţă individualistă măsoară vîrsta creştinismului prin vîrsta individuală. A pune treptele revelaţiei în dependenţă exclusivă faţă de treptele înălţării individuale înseamnă a profesa un individualism religios. Acest individualism intră în conflict cu însăşi ideea bisericii ca organism universal, dotat cu o viaţă suprapersonală. Există o vîrstă religioasă nu numai a omului ca organism individual, ci şi a bisericii ca organism universal. Şi iată că astăzi organismul universal al bisericii atinge o vîrstă bimilenară şi trăieşte o criză, legată de vremile şi soroacele universale. Nu numai desăvîrşirea individuală în lupta cu păcatul, dar chiar şi sfinţenia individuală este neputincioasă în faţa acestei crize universale a vîrstei, în faţa acestei treceri la o nouă epocă cosmică, la un alt stadiu al revelaţiei. Un alt stadiu al revelaţiei, o altă epocă cosmică nu este deloc legată de mai marea sfinţenie a omului, aşa cum crede individualismul religios. Odinioară exista mai multă sfinţenie decît în zilele noastre. Astăzi sfinţenia s-a secătuit în lume, omenirea parcă nu mai are darul sfinţeniei. Şi dacă ar fi să aşteptăm o nouă revelaţie, o renaştere religioasă de la sfinţenia personală, atunci situaţia omenirii este disperată, tragic-disperată. Creştinismul ca revelaţie neotestamentară a ispăşirii îmbătrîneşte. Sîngele creştin se răceşte şi în van încearcă unii să-l încălzească prin diverse restaurări. Tinereţea nu poate fi redată artificial. Iar sfinţenia creştină este legată de tinereţea creştinismului. În sfinţenia creştină există un adevăr veşnic, nemuritor, dar un adevăr incomplet, în care nu totul a fost dezvăluit. Vechea şi veşnica sfinţenie creştină este neputincioasă să transporte de una singură omul în epoca universală creatoare. Fiecare din noi este un rău creştin, care nu a învăţat încă să-şi facă aşa cum se cuvine semnul crucii pe frunte, care nu a bine-

meritat aproape nici un dar, şi totuşi fiecare din noi trăieşte universal într-o altă epocă religioasă decît cei mai mari sfinţi ai epocii trecute şi de aceea nu poate lua, pur şi simplu, de la început viaţa creştină. Fiecare din noi primeşte un creştinism de două mii de ani şi astfel este aşezată asupra noastră povara răspunderii universale. Asupra noastră apasă povara vîrstei universale a creştinismului şi nu cea a vîrstei noastre personale.

În această împletire şi în acest amestec a două vîrste religioase, personală şi universală, se află rădăcina caracterului încîlcit şi tulbure al vieţii noastre creştine, a caracterului ei maladiv şi a crizei ei. O înţelegere pur individualistă a vîrstei actuale a creştinismului este un izvor de reacţie şi de sclerozare religioasă. O înţelegere universală a acestei vîrste cheamă la creaţie şi renaştere. Pentru conştiinţa individualistă nu există stadii şi epoci universale ale revelaţiei şi de aceea ea nu are presimţirea unei noi epoci universale. Această conştiinţă creştină individualistă sclerozată trăieşte o stare de apăsare şi neputinţă bolnăvicioasă. Conştiinţa creştină veche, închizînd temător ochii în faţa vîrstei religioase a omului, care obligă la temeritatea creaţiei, este condamnată să se tînguie pentru că nu mai există astăzi acea sfinţenie care exista în creştinismul anterior, încă tînăr. O invidie neputincioasă faţă de viaţa religioasă a trecutului îi roade pe creştinii contemporani. Şi această permanentă deprimare a spiritului paralizează creaţia, ea naşte numai laşitate religioasă. Această veşnică lamentare datorată neputinţei de a fi sfînt este nedemnă. Ea nu aduce cu sine nici un cîştig în sfinţenie. De sclerozarea vieţii creştine sînt astăzi răspunzători nu cei mai răi dintre dreptcredincioşi, ci cei mai buni dintre ei. S-ar putea ca cea mai mare răspundere să o poarte sfinţii bătrîni. Şi nu ne putem încredinţa în toate cele sfinţilor — trebuie să acţionăm singuri. Conştiinţa creştină veche, individualistă, nu vrea să ştie de acea profundă criză a stihiei antropologice care se produce în decursul întregii istorii noi. Cel mai bun dintre sfinţii bătrîni contemporani este incapabil să răspundă chinurilor lui Nietzsche; el îi va răspunde doar prin demascarea păcatului. La fel cum el nu va răspunde chinului eroilor lui Dostoievski. Omul nou se naşte în chinuri, el trece prin genuni necunoscute vechii sfinţenii. Ne aflăm în faţa unei noi conştiinţe a relaţiei dintre sfinţenie şi genialitate, dintre ispăşire şi creaţie.



La începutul secolului al XIX-lea au trăit cel mai mare geniu rus — Puşkin — şi cel mai mare sfînt rus — Serafim de Sarov. Puşkin şi sfîntul Serafim trăiau în lumi diferite, nu se cunoşteau între ei, n-au intrat niciodată în nici un fel în contact. La fel de nobilele măreţii ale sfinţeniei şi genialităţii nu sînt comparabile, nici comensurabile, ca şi cum ar aparţine unor planuri existenţiale diferite. Sufletul rus se poate în aceeaşi măsură mîndri cu geniul lui Puşkin şi cu sfinţenia lui Serafim. Şi el ar sărăci în aceeaşi măsură dacă ar fi privat de Puşkin sau de Serafim. Şi atunci întreb: pentru soarta Rusiei, pentru soarta lumii, pentru ţelurile Providenţei Divine ar fi fost mai bine dacă în Rusia la începutul secolului al XIX-lea ar fi trăit nu marele sfînt Serafim şi marele geniu Puşkin, ci doi Serafimi, doi sfinţi — sfîntul Serafim din gubernia Tambov şi sfîntul Alexandru din gubernia Pskov? Dacă Alexandr Puşkin ar fi fost un sfînt, asemeni sfîntului Serafim, el n-ar fi fost un geniu, n-ar fi fost poet, n-ar fi fost creator. Dar conştiinţa religioasă, care recunoaşte sfinţenia, asemenea celei a sfîntului Serafim, ca unic drum al înălţării, trebuie să considere genialitatea, asemenea celei a lui Puşkin, ca fiind lipsită de valoare religioasă, ca fiind nedesăvîrşire şi păcat. Numai prin nevolnicia sa religioasă, prin păcatul său şi prin nedesăvîrşirea sa a fost Puşkin un poet genial şi nu un sfînt, ca sfîntul Serafim. Ar fi fost mai bine pentru ţelurile divine ca în Rusia să trăiască doi sfinţi, nu un sfînt şi un geniu-poet. Opera lui Puşkin nu poate fi evaluată religios, căci genialitatea nu este recunoscută ca drum al înălţării spirituale, creaţia geniului nu este considerată o făptuire religioasă. Făptuirea „lumească“ a lui Puşkin nu este comparabilă cu făptuirea „spirituală“ a sfîntului Serafim. În cel mai bun caz opera creatoare a lui Puşkin este acceptată şi îndreptăţită de conştiinţa religioasă, dar fără a se recunoaşte în ea o operă religioasă. Ar fi fost mai bine ca şi Puşkin să fi fost asemeni sfîntului Serafim, să fi plecat din lume la mănăstire, să fi apucat pe calea faptei eroice spirituale ascetice. Rusia ar fi pierdut în acest caz pe cel mai mare geniu al său, ar fi sărăcit creator, dar creaţia geniului nu este decît reversul păcatului şi nevolniciei religioase. Aşa gîndesc părinţii şi propovăduitorii religiei ispăşirii. Opera ispăşirii nu are nevoie de creaţie, nu are nevoie de genialitate — ea nu are nevoie decît de sfinţenie. Sfîntul se creează pe sine însuşi, el

creează o altă existenţă, mai desăvîrşită, în sine însuşi. Geniul creează opere mărețe, săvîrşeşte fapte mărețe în lume. Numai crearea de sine însuşi salvează. Crearea marilor valori poate distruge. Sfîntul Serafim n-a creat nimic altceva decît pe sine însuşi şi numai prin asta transfigura lumea. Puşkin a creat ceva măreţ, de o nemăsurată valoare pentru Rusia, pentru lume, dar nu se crea pe sine. În creaţia geniului există un fel de jertfă de sine. Făptuirea sfîntului este întîi de toate ordonarea sinelui propriu. Puşkin parcă îşi distrugea sufletul în ieşirea sa genial-creatoare din sine. Serafim îşi salva sufletul prin făptuire spirituală în sine. Calea propriei purificări şi înălţări (în yoga, în ascetismul creştin, în tolstoism, în ocultism) poate fi în duşmănie cu creaţia.

Şi iată că se naşte întrebarea: în jertfa geniului, în exaltarea sa creatoare, nu se află oare o altă sfinţenie în faţa Domnului, o altă făptuire religioasă, de egală valoare cu sfinţenia canonică? Sînt adînc încredinţat că genialitatea lui Puşkin, care parcă îi distrugea sufletul în faţa oamenilor, este, în faţa lui Dumnezeu, egală cu sfinţenia lui Serafim, care i-a salvat sufletul. Genialitatea este o altă cale religioasă, la fel de valoroasă şi nobilă ca cea a sfinţeniei. Creaţia geniului este o făptuire nu „lumească", ci „duhovnicească". Este binecuvîntat faptul că au trăit la noi sfîntul Serafim şi geniul Puşkin şi nu doi sfinţi. Pentru ţelurile divine ale lumii genialitatea lui Puşkin este la fel de necesară ca şi sfinţenia lui Serafim. Şi vai nouă dacă nu ne-ar fi fost dăruit de sus geniul lui Puşkin, iar cîţiva sfinţi în plus nu ne-ar fi putut consola în această jale. Cu sfinţenia lui Serafim singură, fără geniul lui Puşkin, nu se realizează ţelul creator al lumii. Nu numai că nu toţi pot fi sfinţi, dar nu toţi trebuie să fie sfinţi, nu toţi sînt destinaţi de Dumnezeu sfinţeniei. Sfinţenia este alegere şi predestinare. În sfinţenie există vocaţie. Şi nu trebuie să păşească religios pe calea sfinţeniei cel care nu are chemarea şi predestinarea. Ar fi fost o crimă religioasă în faţa lui Dumnezeu şi a lumii dacă Puşkin, în nevolnice strădanii de a deveni un sfînt, ar fi încetat să creeze, n-ar fi scris poezii. Ideea vocaţiei este în esenţa ei o idee religioasă, iar nu „lumească" şi împlinirea vocaţiei este o îndatorire religioasă. Cel care nu-şi împlineşte vocaţia, care îngroapă în pămînt darurile, săvîrşeşte un păcat greu în faţa Domnului.* Omul este în aceeaşi măsură ales şi predestinat pentru calea genialităţii, ca şi pentru calea sfinţeniei. Există un destin al genialităţii, la fel cum există un destin al sfinţeniei. Puşkin era sortit să

fie geniu-creator şi nu numai că nu putea fi un sfînt, ci nu trebuia, nu avea voie să fie un sfînt. În genialitatea creatoare a lui Puşkin se acumula experienţa epocii universale creatoare, epocă religioasă. În orice genialitate creatoare autentică se acumula sfinţenia epocii creatoare, o sfinţenie alta, mai jertfelnică decît sfinţenia ascetică şi canonică. Genialitatea este chiar o altă sfinţenie, dar ea poate fi religios înţeleasă şi canonizată numai în revelaţia creaţiei. Genialitatea este sfinţenia cutezanţei, nu sfinţenia supunerii. Viaţa nu se poate dizolva pînă la capăt în sfinţenie, ea nu poate fi nobil armonizată şi supusă logicii fără reziduuri. Poate că Domnului nu îi este întotdeauna plăcută supunerea pioasă. În adîncimile întunecate ale vieţii rămîne pe veci sîngele răsculat care îl înfruntă pe Dumnezeu şi izvorăşte veşnic izvorul creator liber.[8]

Calea creatoare a geniului necesită jertfă, o jertfă cu nimic mai prejos decît calea jertfelnică a sfinţeniei. Pe calea genialităţii creatoare trebuie să te lepezi de „lume“, să înfrîngi „lumea“, ca şi pe calea sfinţeniei. Dar calea genialităţii creatoare mai cere şi o altă jertfă — ea cere jertfirea situaţiei sigure, a mîntuirii asigurate. Cel care a păşit pe calea creaţiei, pe calea genialităţii, trebuie să sacrifice limanul liniştit al vieţii, trebuie să renunţe la tihna căminului său, trebuie să renunţe la rînduirea sigură a personalităţii sale. De acest sacrificiu e capabil numai cel care cunoaşte extazul creator, care iese prin el dincolo de graniţele „lumii“. Pe calea creatoare şi genială are loc îndepărtarea de orice ţărmuri. Calea sfinţeniei este o cale grea a faptei eroice şi necesită o neobişnuită forţă spirituală, lepădarea de sferele inferioare ale existenţei. Dar pe calea sfinţeniei există siguranţa propriei rînduieli. Genialitatea este în esenţa ei tragică, ea nu încape în „lume“ şi nu este primită de „lume“. Geniul creator nu corespunde niciodată cerinţelor „lumii“, nu îndeplineşte niciodată comanda „lumii“, el nu se potriveşte cu nici una din categoriile „lumeşti“. În genialitate există întotdeauna un fel de nenoroc în faţa judecăţii „lumii“, aproape o inutilitate pentru „lume“. Genialitatea este de neînţeles pentru „lume“, ea nu poate fi raportată la nici una din diferenţierile „lumeşti“ ale activităţii umane. Genialitatea nu se poate obiectiva în creaţia unei culturi diferenţiate, ea nu se raportează la nici una dintre formele specifice ale culturii, nu produce nici una din valorile specifice ale culturii. În genialitate nu există nimic particular, ea este întotdeauna o percepţie universală a lucrurilor, un elan universal către o altă existenţă. Genialitatea este

o existenţă integrală, o calitate universală. Genialitatea este întotdeauna o calitate a omului şi nu doar a artistului, omului de ştiinţă, gînditorului, personalităţii publice etc. Genialitatea este o excepţională încordare a spiritului integral al omului şi nu un dar special. Natura genialităţii este religioasă, căci în ea este conţinută rezistenţa spiritului uman în integralitatea sa faţă de „astă lume“, o percepţie universală a „altei lumi“ şi un elan universal către altceva. Genialitatea este o altă ontologie a fiinţei umane, sfînta sa inadaptare la „astă lume“. Genialitatea este „altă lume“ în om, natura de dincolo a omului. Geniul ia în stăpînire omul ca un demon. Genialitatea este tocmai dezvăluirea naturii creatoare a omului, a menirii lui creatoare. Şi soarta genialităţii în perioadele universale precreatoare este întotdeauna jertfelnică şi tragică. În genialitate se dezvăluie caracterul sacrificial al oricărei creaţii, incompatibilitatea ei cu rînduiala sigură a lumii. Creaţia, care se dezvăluie în genialitate, condamnă la pieire în această lume. Cel predestinat genialităţii este inapt să se prezerve în această lume, nu deţine capacitatea de adaptare la cerinţele acestei lumi. De aceea viaţa genială este un act eroic sacrificial. Viaţa genială cunoaşte momente de beatitudine extatică, dar nu cunoaşte pacea şi fericirea, se află întotdeauna în tragică dezbinare cu lumea înconjurătoare. Se ştie prea bine cît de tristă este soarta geniilor. Chiar şi aceia a căror viaţă a avut, din punct de vedere exterior, un curs fericit, ca de ex[emplu] Goethe şi Tolstoi, au fost interior aproape de sinucidere şi n-au cunoscut o rînduială lipsită de primejdii. Dar genialitatea este mai cuprinzătoare decît geniul. Se nasc puţine genii în sensul strict al cuvîntului. Genialitatea este proprie multora care nu pot fi numiţi genii. Potenţa genialităţii este sădită în natura creatoare a omului şi orice elan creator universal este genial.[9] Există firi geniale prin natura lor ontologică, prin inadaptarea lor creatoare la „astă lume“, fără a fi totuşi genii. Genialitatea este o virtute aparte, care nu e dată oricui, ci care se cere afirmată şi dezvoltată, o percepţie aparte a lumii şi o încordare aparte a voinţei, o putere aparte de a dori altceva.[10] Genialitatea se deosebeşte radical de talent, ea nu are nimic de a face cu el. Genialitatea nu este nicidecum o treaptă superioară a talentului — ea se deosebeşte calitativ de talent. Talentul este un dar diferenţiat, specificat, care răspunde cerinţelor formelor distincte ale culturii. Talentul este proprietatea artistului, omului de ştiinţă, personalităţii publice, şi nu a omului ca atare. Geniul înseamnă

uniunea între o natură genială şi un talent specific. Un artist genial reuneşte în sine o natură genială şi un talent artistic. Natura talentului nu este organică, nu este ontologică, ci funcţională. Natura talentului nu este universală. Talentul nu presupune sacrificiu şi predestinare. Talentul poate realiza valori obiective mai desăvîrşite decît genialitatea. El conţine adaptabilitatea la cerinţele culturii diferenţiate, în el există norocire. Genialitatea este, din punctul de vedere al culturii, necanonică, talentul este canonic. În genialitate freamătă natura integrală a spiritului uman, setea lui de altă existenţă. În talent se întrupează funcţia diferenţiată a spiritului, adaptată la cerinţa avansată de lume. Natura genială poate să ardă şi să se consume fără să fi realizat nimic valoros în lume. Talentul produce de obicei valori şi este preţuit. În talent există moderaţie şi măsură. Genialitatea este întotdeauna nemăsurată. Natura genialităţii este întotdeauna revoluţionară. Talentul acţionează în mijlocul culturii, cu „ştiinţele şi artele" ei. Genialitatea acţionează la începuturi şi capete, ea nu cunoaşte limite. Talentul este supunere. Genialitatea — temeritate. Talentul este al „astei lumi". Genialitatea aparţine „altei lumi". În soarta genialităţii există sfinţenia jertfei, care nu se află în soarta talentului.

*

Cultul sfinţeniei trebuie întregit prin cultul genialităţii, căci pe calea genialităţii se săvîrşeşte un act eroic sacrificial şi extazele creatoare nu sînt, pe calea aceasta, mai puţin religioase decît extazele sfinţeniei. Trecerea la epoca religioasă creatoare trebuie să ducă în primul rînd la înţelegerea naturii religioase a genialităţii. Nu numai sfinţenia, ci şi genialitatea reprezintă o cale. Şi dacă nu oricui îi este dată genialitatea, nici sfinţenia nu este dată oricui. Iar genialitatea în potenţă, ca şi sfinţenia în potenţă, există în orice chip şi asemănare a Domnului. Creatorul l-a predestinat pe om genialităţii. Experienţa creatoare a genialităţii va fi recunoscută ca avînd o valoare religioasă egală cu experienţa ascetică a sfinţeniei. Şi la fel cum voinţa de sfinţenie a fost de mult recunoscută ca un imperativ religios, va fi recunoscută ca imperativ religios şi voinţa de genialitate. Stihia ontologică a genialităţii va trebui să poată fi afirmată şi dezvoltată ca făptuire religioasă, ca drum al biruinţei asupra „lumii". *Voinţa de genialitate este posibilă şi pentru că genialitatea*

este întîi de toate voinţă, voinţă pasionată de o altă existenţă. Este la fel de posibilă o voinţă de neînzestrare, întotdeauna legată de o timiditate şi laşitate spirituală. Neînzestrarea este un păcat, o incorectă apreciere a locului şi chemării proprii în lume. Voinţa de neînzestrare înseamnă întotdeauna adaptare temătoare la „lume". Voinţa de genialitate, însă, înseamnă temerară depăşire a lumii. Genialitatea este o dezvăluire pozitivă a chipului şi asemănării lui Dumnezeu în om, o dezvăluire a naturii creatoare a omului, a naturii care nu aparţine „astei lumi". Conştiinţa creştină tradiţională se străduieşte să creadă că pe treptele cele mai înalte ale sfinţeniei, în experienţa sfinţilor, se dezvăluie taina creatoare a existenţei, taină mai presus de cea care se dezvăluie în creaţia geniului. Potrivit conştiinţei creştine tradiţionale, aflate în întregime în cadrele religiei ispăşirii, sfinţenia este unicul drum către tainele existenţei. Pe treptele cele mai înalte ale înălţării sale spirituale sfîntului i se dezvăluie tot: cunoaşterea supremă, frumuseţea supremă, taina creaţiei. Din acest punct de vedere, toate darurile supreme se dobîndesc ca răsplată pentru sfinţenie şi nu pot fi dobîndite în afara căii sfinţeniei. Numai sfinţenia este revelare a tainei creatoare a existenţei. Numai sfîntul este un adevărat gnostic şi un adevărat poet. Sfîntul cunoaşte prin contemplare tainele ultime şi creează frumuseţea, făurindu-se pe sine. Această conştiinţă nu lasă nimic genialităţii, ea dăruieşte totul sfinţeniei. Dar se poate oare admite că darul gnostic sau darul poetic depind de sfinţenie sau de desăvîrşirea religios-morală? Nu este oare orice dar contrariul trudei în sudoare a strădaniilor umane? Şi nu este oare darul sfinţeniei un dar aparte, deosebit de darul gnostic, de cel poetic şi de alte daruri? Cred că darul gnostic al lui J. Böhme era mult mai puternic decît cel al sfîntului Francisc, că darul poetic al lui Puşkin era mult mai puternic decît cel al lui Serafim de Sarov. Genialităţii lui Böhme şi Puşkin i se dezvăluia ceea ce nu se dezvăluia sfinţeniei lui Francisc şi Serafim. Cei nesfinţi şi nedesăvîrşiţi pot deţine o cunoaştere mai mare şi o mai mare frumuseţe decît cei sfinţi şi desăvîrşiţi. Sfinţenia nu este unicul dar divin şi nu este singura cale către Dumnezeu. Darurile Domnului sînt infinit de felurite, felurite sînt căile Domnului şi în casa Tatălui sînt multe încăperi. Există sfinţi care au posedat darul deosebit al contemplării mistice a tainelor divine, dar acest dar gnostic nu era nici pe departe propriu tuturor sfinţilor. Alţi sfinţi erau înzestraţi cu darul

frumuseţii. Astfel, sfîntul Francisc era excepţional de înzestrat cu darul frumuseţii, era poet. Sfîntul Serafim avea darul contemplării mistice. Dar au fost mulţi sfinţi de tot săraci în darurile cunoaşterii şi frumuseţii, deloc gnostici şi deloc poeţi. Nu toţi sfinţii au fost mistici. La fel cum au existat mari mistici, care au contemplat cele mai înalte taine ale existenţei, fără a fi deloc sfinţi. Şi rareori poeţii au fost sfinţi. Este mortală, obtuz reacţionară acea conştiinţă religioasă care nu are îndrăzneala actului eroic al creaţiei, al creaţiei cunoaşterii sau creaţiei frumuseţii, pentru că vede în acest eroism numai un destin al sfinţilor, conştiinţa religioasă care ia de pe om povara iniţiativei creatoare, povara răspunderii în descoperirea tainei creaţiei. Pe acest teren se naşte invidia neputincioasă şi inconştientă faţă de sfinţenie, pasivitatea fricoasă şi laşă în orice creaţie. Cei care nu au chemarea de a deveni sfinţi, aceia nu trebuie să îndrăznească să cunoască, să creeze frumuseţea şi o altă existenţă. Dar atunci trebuie religios condamnate toate geniile lumii, căci au cutezat să creeze fără sfinţenie. Iar în creştinism este depus nu numai un sentiment al vieţii bazat pe trudă, pe binemeritarea prin sudoarea frunţii, ci şi un sentiment al vieţii bazat pe har, pe *dăruire*. Orice dar este har şi numai ceea ce este har este dăruire. Tocmai conştiinţa creştină predică despre harul dăruit şi prin asta se deosebeşte profund de conştiinţa religioasă a Indiei, care predică despre legea Karmei şi nu vrea să ştie despre nici un fel de har şi dar. Noua conştiinţă a epocii creatoare trebuie să admită în sfera psihologică valoarea egală a desăvîrşirii cognitive şi estetice cu cea a desăvîrşirii morale, iar în sfera mistică valoarea egală a genialităţii şi sfinţeniei. Soarta omului şi a lumii nu este doar truda, sudoarea, ci şi harul, soarta stînd sub semnul dăruirii. Şi în dăruire există jertfă, eroism.

*

Pe calea genialităţii creatoare este posibilă apariţia unei călugării aparte, alta. Calea aceasta cere nu mai puţină renunţare la „lume" şi binefacerile ei decît calea călugăriei recunoscute. Viaţa genială este o viaţă monastică în „lume". Virtutea genialităţii creatoare este virtutea renunţării la liniştea edificării unui cămin personal. Refuzul temător al căii genialităţii dăruieşte siguranţă şi pace. Renunţarea necreatoare la binefacerile „lumii" este răsplătită prin

rînduirea lipsită de primejdii a vieţii personale şi a mîntuirii personale. Iar supunerea faţă de consecinţele păcatului face lipsită de primejdii viaţa omului în „lume“. Dacă nu punem la socoteală sfinţii şi misticii din mînăstiri, schimnicii şi asceţii, viaţa monahală este excelent adaptată la „lume“ şi „lumesc“ şi nu presupune sacrificiu tragic. Acel ascetism moderat care se practică în mînăstiri se acordă perfect cu adaptarea la „lume“, cu pozitivismul şi utilitarismul vieţii de zi cu zi. Există un ascetism pozitivist care se instalează perfect în „lume“. Genialitatea creatoare nu se împacă însă cu nici un fel de pozitivism. Şi călugăria celor care creează, călugăria existenţei geniale va cere o mult mai radicală renunţare la „lume“ şi la orice rînduială pozitivă a ei decît vechea călugărie. Căci spiritul gospodăresc pozitiv-utilitarist şi adaptarea „lumească“ sînt atît de caracteristice lumii „duhovniceşti“, vieţii cotidiene „duhovniceşti“. Cînd îl citeşti pe Teofan Schimnicul, reprezentant clasic al ortodoxiei în secolul al XIX-lea, te uimeşte această coexistenţă a ascetismului mistic cu rînduiala şi protejarea pozitiv-utilitaristă a vieţii şi lumii, această adaptare a religiei ispăşirii la consecinţele păcatului, adică la „lume“. Episcopul Teofan propovăduieşte idealul unei cumpătări gospodăreşti şi chiar al unei moderate înavuţiri. Pentru familie e bine să te şi înavuţeşti. Nu trebuie să te înfumurezi vrînd să te înalţi, să fii prea duhovnicesc. Organizarea lumească, burgheză este perfect justificată de ascetica lui Teofan. În conştiinţa lui religioasă nu e loc pentru jertfa tragică. Numai calea religioasă a creaţiei continuă ascetismul mistic pînă la depăşirea ultimă a „astei lumi“, pînă la edificarea „altei lumi“. Vechea conştiinţă creştină trece inevitabil de la negarea ascetică a „lumii“ la adaptarea pozitivă la „lume“. În genialitate, însă, se dezvăluie taina creatoare a existenţei, adică „altă lume“. Dar creaţia şi genialitatea au o profundă şi misterioasă legătură cu sexul şi această legătură trebuie să fie religios înţeleasă.

Capitolul VIII

CREAŢIE ŞI SEXUALITATE. MASCULIN ŞI FEMININ. SPECIE ŞI PERSONALITATE

Este esenţial pentru epoca noastră un imperios sentiment al centralităţii problemei sexului şi o profundă nevoie de înţelegere a stihiei sexuale. Sexul parcă se dezvăluie, din ascuns el devine manifest. De sex depinde percepţia de către om a lumii. Sexul este izvorul existenţei; polaritatea sexuală este fundamentul creaţiei. Sentimentul existenţei, intensitatea şi coloratura lui îşi au rădăcina în sex. Începe să fie din ce în ce mai acut înţeles ştiinţific, filosofic şi religios faptul că sexualitatea nu este o funcţie specială, diferenţiată a fiinţei umane, că ea este revărsată în întreaga fiinţă a omului, pătrunde în toate celulele lui şi defineşte totalitatea vieţii. Astăzi nu mai este posibilă izolarea vieţii sexuale de globalitatea vieţii, nu se mai poate acorda sexului doar semnificaţia unei funcţii speciale a organismului. Sexul este incomensurabil mai larg şi mai profund decît ceea ce numim în sens specific funcţie sexuală. Funcţia sexuală specifică este, ea însăşi, rezultatul diferenţierii unui fel de viaţă generală primitiv-sexuală. Din punct de vedere ştiinţific este imposibil să trasăm o graniţă atît de netă între „normal", „natural" şi „anormal", „împotriva firii" în sexualitate. Această graniţă nu a fost trasată de starea naturală a lucrurilor, ci de obişnuita morală socială, care conţine întotdeauna atît de mult convenţionalism. Din punct de vedere filosofic trebuie eliminată categoria „naturalului" şi „normalităţii" drept criteriu al binelui şi răului. Funcţia sexuală „normală" şi „naturală" este produsul diferenţierii vieţii sexuale, revărsate în întreaga fiinţă corporală şi spirituală a omului.[1] Se poate spune fără rezerve că omul este o fiinţă sexuală, dar nu s-ar putea spune că omul este o fiinţă digestivă. Natura sexuală a omului nu poate fi pusă pe acelaşi plan cu celelalte funcţii ale organismului său, chiar cele mai importante, ca de ex[emplu]

circulaţia sanguină. În sexualitatea omului se recunosc rădăcinile metafizice ale fiinţei lui. Sexul este punctul de intersecţie a două lumi în organismul omului. În acest punct al sexului este ascunsă taina existenţei.[2] Nu se poate fugi nicăieri de sex. Se poate fugi de funcţia sexuală diferenţiată, se poate nega şi depăşi această funcţie „naturală" a sexului. Dar şi în acest caz energia sexuală a omului nu face decît să se deplaseze şi omul rămîne în continuare o fiinţă sexuală. Asceţii creştini, care biruiau viaţa fizică a sexului, simţeau cu tărie centralitatea sexului în om, o simţeau mai puternic decît mulţi oameni contemporani care trăiesc o viaţă sexuală „normală" cumpătată. Ascetismul este una dintre metafizicile sexului. Sfîntul Isaac Sirul trăieşte cu conştiinţa imperioasei dominaţii şi centralităţi a sexului. Şi această simţire dominatoare este cea care îi dictează cutremurătoarele cuvinte: „De eşti silit să vorbeşti cu femei, întoarce-ţi faţa de la vederea lor şi aşa poţi să vorbeşti cu ele. Dar de călugăriţe fereşte-te ca de foc; şi ca de o cursă a diavolului, de întîlnirea, de convorbirea cu ele şi de vederea lor, ca să nu se răcească inima ta de dragostea lui Dumnezeu şi să o murdăreşti în noroiul patimilor. Chiar de ţi-ar fi surori după trup, păzeşte-te de ele ca de străine. Păzeşte-te de amestecarea cu ai tăi, ca să nu ţi se răcească inima de dragostea lui Dumnezeu. (...) Mai bine-ţi este să iei venin aducător de moarte, decît să mănînci cu femei, chiar de ţi-ar fi mamă sau soră. Mai bine-ţi este să locuieşti împreună cu un balaur, decît să dormi şi să te acoperi împreună cu un tînăr, chiar de ţi-ar fi frate după trup."[3*] Ar fi o nefastă greşeală să se identifice, aşa cum se face adesea, sexul cu actul sexual. Negarea actului sexual nu înseamnă negarea sexului. Iar prea înfocata negare a actului sexual înseamnă o înfocată manifestare a sexului în om. Slăbiciunea şi lipsa de energie a actului sexual nu este neapărat un indiciu al slăbiciunii şi lipsei de energie a sexului în om, căci energia sexului, revărsată în întreaga fiinţă a omului, poate avea numeroase manifestări şi direcţii. Cînd se spune că omul a învins în sine sexul prin forţa creaţiei spirituale, în această formulare fenomenele rămîn la suprafaţă. În acest caz nu este biruit sexul, ci se dă o altă direcţie energiei sexuale — ea se orientează către creaţie. În genere, nu se cuvine să exagerăm importanţa actului sexual în sens specific pentru viaţa sexului. Viaţa sexului e posibilă şi fără act sexual, şi chiar o viaţă a sexului mult mai intensă. Actul sexual, funcţia sexuală pot fi biruite, dar sexul este de nebiruit. Ascetismul nu e în

stare decît să redistribuie energia sexuală, să-i dea o altă orientare, dar nu să o distrugă. Sexul se raportează nu la o parte a omului, ci la întregul omului. Sexul nu este una din laturile omului — el cuprinde și definește omul întreg. Oriîncotro s-ar îndrepta omul, peste tot îl urmează energia sexuală, punîndu-și pecetea asupra fiecăreia din faptele sale. Amprenta sexului există în tot. Și în cunoaștere există un germene de activitate masculină și de pasivitate feminină. Sexul este legat de taina însăși a existenței omului și de aceea rămîne în cea mai mare măsură ascuns. În toate timpurile s-a simțit legătura tulburătoare a sexului cu nașterea și moartea și iată un motiv în plus pentru care sexul nu a putut fi niciodată perceput de oameni ca o funcție specială (o funcție importantă, dar totuși mai puțin importantă decît hrana de ex[emplu]). Ar fi absurd și superficial să se afirme că omul care trăiește în abstinență sexuală nu are viață sexuală. Chiar și castitatea absolută, nu numai a corpului, ci și a spiritului, presupune o viață sexuală. Castitatea este un fenomen în întregime sexual, este una din orientările energiei sexuale. În castitate integralitatea omului se prezervă în mai mare măsură și de aceea energia sexuală nu se manifestă în funcția fracțională a actului sexual, nu există nici măcar gîndul la o asemenea fracționare. Funcția fracțională a actului sexual este o pierdere a energiei sexuale globale, o înstrăinare a acestei energii de ființa umană globală. Dar castitatea nu înseamnă negarea sexului, castitatea înseamnă prezervarea integrității sexului, concetrarea energiei sexuale în întreaga ființă a omului. Polul opus castității — desfrîul — este treapta extremă a fragmentării energiei sexuale, înstrăinarea ei de ființa întreagă a omului, pierdere a integralității. Și în actul sexual există, inevitabil, un element de desfrîu, căci are loc o fragmentare și înstrăinare a energiei sexuale de totalitatea vieții corpului și spiritului, o transformare a sexului în funcție particulară. Castitatea nu înseamnă negare, înjosire sau absență a sexului, ea înseamnă energie sexuală pozitivă, prezervare a integralității sexului, refuz al fragmentării. Din acest punct de vedere însăși apariția, din adîncimile sexului, a funcției sexuale diferențiate reprezintă un fel de cădere a omului, o pierdere a integralității, apariția desfrîului în sensul cel mai profund al acestui cuvînt. Căci în adevărata viață a sexului te poți dărui în întregime, dar nu poți da numai o parte a ta, nu te poți scinda. Sexul este o forță cosmică și nu poate fi conceput decît sub aspect cosmic.

*

Din faptul că omul se defineşte ca bărbat sau femeie este clar că sexul este o stihie revărsată în întreaga fiinţă a omului şi nu o funcţie a sa diferenţiată. Dacă sexul este o boală, atunci el este o boală organică, nu funcţională, a întregului organism al omului, a întregii sale fizici şi metafizici. Sexul nu este doar punctul de interferenţă a două lumi în om, ci şi punctul de interferenţă între om şi cosmos, între microcosmos şi macrocosmos. Omul este conexat cu cosmosul întîi de toate prin sex. În sex se află atît izvorul autenticei uniuni a omului cu cosmosul, cît şi izvorul dependenţei lui de rob. Categoriile sexului — masculinul şi femininul — sînt categorii cosmice, nu doar antropologice. Simbolismul creştin al Logosului şi sufletului lumii, al lui Hristos şi Bisericii Lui vorbeşte despre mistica cosmică a masculinului şi femininului, despre taina nupţială cosmică. Nu numai în om, ci şi în cosmos există diviziune sexuală a masculinului şi femininului şi uniunea lor sexuală. Sufletul lumii — pămîntul — este feminin în raport cu Logosul — Bărbatul luminofor şi este însetat de uniunea cu Logosul, de primirea Lui în sine. Pămîntul-Logodnica îl aşteaptă pe Logodnicul său, Hristos. Natura îşi aşteaptă regele — Omul. În ordinea universului masculinul reprezintă principiul antropologic, umanul prin excelenţă, femininul — principiul natural, cosmic. Bărbatul-om este legat de natură, de cosmos prin femeie, în lipsa femininului el ar fi rupt de sufletul lumii, de pămîntul-mamă. Femeia, în lipsa legăturii cu masculinul, nu ar fi în mod deplin om, în ea este prea puternică stihia naturală întunecată, impersonală şi inconştientă. În stihia feminină despărţită de cea masculină nu există personalitate. Bărbatul este conştient de misiunea activă a lui Antropos în cosmos şi de inevitabilitatea victoriei asupra oricărei vremi şi oricărui ceas. Femeia este parte a cosmosului, dar nu microcosmos, ea nu cunoaşte cosmosul pentru că ia drept cosmos starea sa provizorie, de ex[emplu] iubirea sa neîmpărtăşită. Dar diferenţierea universală în masculin şi feminin nu este în stare să elimine pînă la capăt bisexualitatea, androginitatea originară, constitutivă a omului, adică imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu în om. Căci în adevăr, nu bărbat sau femeie este imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu, ci numai androginul, fecioara-fecior, omul bisexual întreg. Diferenţierea masculinului şi femininului este rezultatul căderii cosmice a lui Adam. Creat după

chipul şi asemănarea Domnului, omul-androgin se dezintegrează, izolează din sine stihia natural-feminină, se înstrăinează de cosmos şi cade sub domnia înrobitoare a naturii feminine. Şi, potrivit genialei învăţături a lui J. Böhme, Sofia — veşnica feciorie a omului — zboară spre cer. Iar natura feminină devine impersonală şi neputincioasă. Masculinul şi femininul se despart în om-microcosmos şi lume-macrocosmos. Sexul diferenţiat, dezintegrat devine izvor de dezbinare în lume şi de chinuitoare, nesăţioasă sete de unificare. Şi în adevăr, taina oricărei dezbinări şi a oricărei unificări este o taină sexuală. Desfigurarea chipului şi asemănării Domnului în om a însemnat dezintegrarea androginului, a fiinţei masculin-feminine. Dar această desfigurare şi dezintegrare nu putea fi definitivă şi totală. Chipul şi asemănarea Domnului s-a păstrat totuşi în om, în bărbat ca şi în femeie, omul a rămas la rădăcina sa o fiinţă bisexuală, androgină. Acest lucru este înţeles cu o nouă forţă, atît ştiinţific, cît şi filosofic şi religios. Omul ar pieri fără urmă dacă imaginea androgină ar dispărea în el definitiv. În toate timpurile a fost înţeles, în diverse moduri, faptul că întreaga viaţă sexuală a omului nu este decît o chinuitoare şi încordată căutare a androginiei pierdute, a reunirii masculinului şi femininului într-o fiinţă unică. Cel mai adînc a înţeles acest lucru Platon în *Banchetul* său. Şi din vechime a fost simţit şi înţeles faptul că rădăcina căderii păcătoase a omului este în legătură cu sexul, că viaţa păcătoasă a omului, încătuşată de necesitatea naturală, a fost precedată de căderea androginului, de scindarea masculinului şi femininului, desfigurarea chipului şi asemănării Domnului şi supunerea înrobită a masculinului şi femininului atracţiei natural-necesare. Desprinderea stihiei feminine în strămoaşa Eva a fost izvorul înrobirii omului necesităţii naturale. Femeia a devenit slăbiciunea radicală — poate singura — a bărbatului, punctul sudurii lui înrobitoare cu natura, care a ajuns să-i fie chinuitor de străină. Naturalul a devenit interior străin bărbatului rămas purtător al principiului antropologic, şi este, de aceea, exterior aservitor pentru el. Bărbatul încearcă să restabilească imaginea sa androgină prin atracţia sexuală faţă de natura feminină pierdută. Dar întreaga viaţă sexuală se desfăşoară în străina necesitate naturală. Omul a devenit robul atracţiei sale sexuale, jertfă a scindării sale decăzute. Lumea antică a elaborat cultul falic, devenit imposibil din punct de vedere religios în perioada creştină. Dar cultul falic este de o adîncime insondabilă şi

nu sînt capabili să se elibereze de el nici oamenii epocii creştine. În cultul falic s-a manifestat setea încordat-orgiastică a reunirii sexelor despărţite, ruga după uniunea sexuală cosmică. În el este divinizat acel punct al sexului prin care a rămas încă posibilă în lumea căzută cea mai completă uniune a masculinului şi femininului. Prin acest punct al sexului este atinsă taina originară a existenţei. În aceste puncte ale sexului se află maxima înstrăinare şi opoziţie şi tot ele fac posibile atingerile unificatoare prin care are loc ieşirea din limitele masculinului şi femininului. Cultul falic este în mod tragic neputincios, el lasă omul rob, dar el este mai profund decît viaţa sexuală secularizată a zilelor noastre. Există o trăire luminoasă şi transfigurată a cultului falic în orice îndrăgostire sexuală.

*

Învăţătura lui Böhme despre androgin şi Sofia este de o profunzime insondabilă. „Eşti fecior sau fecioară, iar Adam a fost şi una şi cealaltă într-o singură persoană."[4] „Din pricina poftei sale Adam a pierdut fecioara şi în poftă a dobîndit femeia; dar fecioara îl mai aşteaptă încă şi dacă va vrea numai să păşească în a doua sa naştere, cu mare cinstire îl va primi din nou."[5] Böhme face deosebirea între fecioară şi femeie. Fecioara era Sofia Primului Adam, pierdută de el prin cădere. „Eva a fost creată pentru această viaţă pieritoare, căci este soaţa acestei lumi."[6] „Înţelepciunea divină este Fecioara veşnică, şi nu soaţa, ea este curăţenie şi castitate neprihănită şi se înfăţişează ca imagine a Domnului şi asemănare a Treimii."[7] „Înţelepciunea Divină, care este Fecioara frumuseţii şi asemănarea Treimii, este cea care reprezintă chipul omului şi îngerului şi îşi are începutul în inima crucii, asemenea unei flori răsărite din duhul lui Dumnezeu."[8] Învăţătura despre Fecioară este chiar învăţătura despre Sofia-Înţelepciunea Divină. Sofianitatea omului este legată de androginitatea lui. Căderea androginului a însemnat pierderea fecioarei-Sofia şi apariţia Evei-femeia. „Fecioara este veşnică, increată, nenăscută; ea este Înţelepciunea Divină şi asemănarea Divinităţii."[9] Învăţătura mistică a lui Böhme despre om ca androgin ne face să înţelegem de ce Iisus Hristos, omul absolut şi desăvîrşit, n-a cunoscut femeia şi, după toate aparenţele, nu a împlinit în viaţa sa taina nunţii. Nici Primul Adam n-a cunoscut femeia şi nu a trăit conjugal. „Adam a fost bărbat tot atît cît şi femeie, dar nici una, nici

alta, ci fecioară, plină de castitate și neprihănire, ca imagine a Domnului; el avea în sine și tinctura focului și pe cea a luminii, în îmbinarea cărora odihnea dragostea de sine ca un anume centru feciorelnic, ca un preafrumos rozariu paradisiac, grădină a desfătărilor, în care el se iubea pe sine; și noi ne vom asemui lui la învierea morților, căci potrivit cuvîntului lui Hristos, acolo nu se iau de nevastă și de bărbat, ci trăiesc precum îngerii Domnului."[10] „Hristos pe cruce a eliberat chipul nostru feciorelnic de bărbat și femeie și în divină iubire l-a înroșit cu sîngele său ceresc."[11] Hristos a restaurat chipul androgin în om și i-a redat-o pe Fecioara-Sofia. „Chipul Domnului este bărbatul-fecioară, nici femeie, nici bărbat."[12] „Sufletul de foc trebuie să se călească în focul lui Dumnezeu și să devină mai luminos decît aurul curat, căci el este logodnicul nobilei Sofia din seminția femeii; el este tinctura focului, așa cum Sofia este tinctura luminii. Cînd tinctura focului se va purifica în chip desăvîrșit, în ea va fi readusă Sofia. Adam o va îmbrățișa din nou pe preacinstita sa logodnică, ce i-a fost luată în timpul primului său somn, și nu va mai fi nici femeie, nici bărbat, ci doar o unică ramură pe copacul de mărgăritar al lui Hristos, care se înalță în raiul Domnului."[13] „Femeia însă, ca feciorie a lui Adam, din natura și ființa lui Adam, a fost acum transformată sau formată în femeie sau femelă, în care totuși s-a păstrat, deși pierzîndu-l pe Dumnezeu, sfînta feciorie, ca tinctură a iubirii și luminii, dar s-a păstrat întunecată și ca moartă; căci acum în locul ei, în ea, mama exterioară, ca iubire alcătuită din cele patru elemente, a devenit născătoarea naturii, care avea să primească în sine sămînța lui Adam, adică sămînța bărbătească."[14] Iisus a reunit din nou masculinul și femininul într-un unic chip androgin și a devenit „bărbat-fecioară". „Hristos a fost apoi născut de o Fecioară pentru ca să sfințească din nou tinctura feminină și s-o prefacă în bărbătească, astfel încît femeia și bărbatul să devină bărbați-fecioare, cum a fost Hristos."[15] Pentru Böhme este importantă distincția între fecioară și femeie, între Sofia și Eva. Învățătura lui despre Sofia este mai profundă și mai desăvîrșită decît acel cult al eternei feminități pe care îl aflăm la Dante, la Goethe, la Vl. Soloviov. Nici chiar cultul Maicii Domnului ca feminitate luminată nu este cuvîntul ultim, căci Maica Domnului este încă pe linia Evei și îi este mistic asemănătoare. Cultul feminității corespunde încă pasivității omului, el nu conține încă o conștiință antropologică. Cultul eternei feminități rămîne încă în limitele omului vechi, în

care femininul s-a izolat şi contrapus, adică înaintea noii naşteri. În acest cult se strecoară elemente ale religiei unei divinităţi feminine. Cultului pur al Fecioarei Maria i se asociază cu uşurinţă idealizarea Evei-femeie. Mistica creştină rămîne încă în limitele polarităţii sexuale. Dar conştiinţa lui Antropos trebuie să atingă eliberarea completă de cufundarea în stihia feminină sexuală, în polaritatea sexuală care atrage şi absoarbe. La limită, cultul Fecioarei preacurate duce la cultul androginului şi la învăţătura lui Böhme despre Sofia ca Fecioară divină sălăşluind în om. Învăţătura lui Böhme despre Sofia este o aspiraţie către *fecioria* sufletului, către acea *virginitas* pierdută a omului. O învăţătură despre androgin exista deja în *Cabala*.[16] Ea a fost într-un fel presimţită de unii părinţi ai Bisericii — de mistici — ca de ex[emplu] sf. Maxim Mărturisitorul.[17]

În secolul al XIX-lea Fr. Baader reînvie învăţătura lui Böhme despre androgin şi Sofia. Baader spune că ideea androginului n-ar fi trebuit să fie străină teologilor: „Teologii ar fi trebuit să fie ultimii care să se ferească de conceptul androginiei originare, căci Maria a născut fără bărbat."[18] „Natura spiritului este la origine *androgină*, adică fiecare spirit are în el însuşi, şi nu în afara sa, natura sa (pămîntul, corporalitatea)."[19] Baader vede ţelul iubirii conjugale în restaurarea naturii originare pierdute a omului, a naturii androgine. „Astfel, taina şi misterul adevăratei iubiri constă în ajutorul reciproc în vederea restaurării în fiecare a androginului ca om întreg şi pur, care nu este nici femeie, nici bărbat, adică nu este ceva înjumătăţit."[20] „Androginul este condiţionat de prezenţa Fecioarei cereşti în om, iar prezenţa ei este condiţionată de sălăşluirea în om a lui Dumnezeu. Fără conceptul de androgin rămîne ininteligibilă ideea centrală a religiei — ideea chipului şi asemănării lui Dumnezeu."[21] „Sofia cerească (ideea) a fost ajutoarea omului primordial, care nu era nici bărbat, nici femeie; prin uniunea sa cu ea — care nu putea fi, deci, sexuală — el urma să întărească androginul şi să distrugă în sine posibilitatea de a deveni bărbat sau femeie. Şi astăzi încă, după ce omul a devenit bărbat şi femeie, aceeaşi Sofie, de îndată ce el i se va adresa interior, face şi pe bărbat şi pe femeie măcar interior părtaşi la natura androgină şi angelică."[22] „Voinţa lui Dumnezeu poate fi primită numai de o *Fecioară* curată, adică liberă de orice voinţă creaturală, şi aşa cum Fecioara terestră (Maria) a fost slăvită din pricina trezirii în ea a Fecioarei Celeste, tot astfel orice renaştere se va bucura de aceeaşi

slavă. Fecioara înseamnă eliberarea de voința creaturală."[23] Noua naştere a omului ca androgin va fi primirea înăuntrul său a întregii naturi, dezvăluirea autentică a microcosmicității omului. În adevărata naştere a Omului întreg şi Dumnezeu şi natura vor fi înăuntrul lui, iar nu în afară. Obiectualitatea şi lucruralitatea exterioare erau legate de scindarea sexuală.

La Weininger se reflectă într-un mod maladiv deformat învățătura marilor mistici despre androgin, femeie şi iubire. El fundamentează filosofic ideea bisexualității ființei umane. El vede în femeie rezultatul căderii omului. El vede în erotism restaurarea naturii întregi, androgine a omului. Criza sexualității genetice a atins la el acuitatea extremă. El resimte cu aceeaşi intensitate ca şi sfinţii părinți caracterul păcătos al vieții sexuale. Şi totuşi, la el lipseşte ceva esențial, ce l-ar fi făcut vestitorul unui adevăr măreț. Weininger este rupt de realitățile religioase şi de aceea vorbeşte despre o femeie nereală. Dar femeia nu este mai puțin reală decît bărbatul, sau bărbatul este la fel de nereal ca şi femeia. În concepția despre erotism el aspiră la mistică, erotismul este pentru el o izbăvire de păcatul sexualității.

*

Femeia este purtătoarea stihiei sexuale în această lume. La bărbat sexul este mai diferențiat şi mai specializat. La femeie însă, el este revărsat în toată materia organismului, în întreg cîmpul sufletului. La bărbat atracția sexuală cere o satisfacție mai imediată decît la femeie, dar el are o mai mare independență față de sexualitate decît femeia, el este o ființă mai puțin sexuală. Există o enormă dependență sexuală a bărbatului față de femeie, o slăbiciune față de sexul feminin, o slăbiciune radicală, poate izvorul tuturor slăbiciunilor lui. Şi această slăbiciune a bărbatului față de femeie este înjositoare pentru om. Dar, ca atare, bărbatul este mai puțin sexual decît femeia. La femeie nu există nimic nesexual, ea este sexuală în forța şi în slăbiciunea ei, sexuală chiar şi în lipsa de intensitate a dorinței sexuale. Femeia este purtătoarea cosmică, universală a stihiei sexuale, a stihiinicului în sexualitate. Stihia natural-genetică a sexului este feminină. Dominația speciei asupra omului se realizează prin femeie. Această dominație a pătruns în lumea naturală şi a luat-o în stăpînire prin strămoaşa Eva. Eva este feminitatea

există nimic individual, chiar nimic specific uman. În actul sexual personalitatea se află întotdeauna sub dominaţia stihiei impersonale a speciei, care înrudeşte lumea umană cu lumea animală. Ţelul mistic al uniunii personale într-un singur trup este inaccesibil şi irealizabil într-o stihie impersonală. Există o tragedie fără ieşire a sexului în faptul că setea uniunii personale duce, în stihia naturală a speciei, prin actul sexual, nu la uniunea personală, ci la procreare, la dezintegrarea personalităţii prin procreare, la infinitatea proastă, nu la veşnicia bună. În viaţa sexuală, generată de setea desfătării şi satisfacţiei, triumfă nu ţelul personal, ci interesele speciei, continuarea speciei. Personalul nu se poate realiza prin impersonal. Actul sexual este întotdeauna pieire parţială a personalităţii şi a nădejdilor ei.

Personalitatea dobîndeşte în actul sexual nu nemurirea şi veşnicia, ci dezintegrarea în multiplicitatea vieţilor care se nasc. Actul sexual întăreşte infinitatea proastă, succesiunea nesfîrşită a naşterii şi morţii. Născătorul moare şi naşte muritorul. Naşterea este întotdeauna semnul desăvîrşirii nerealizate a personalităţii, al veşniciei ratate. Născătorul şi născutul sînt trecători şi nedesăvîrşiţi. Procreaţia este pedeapsa actului sexual şi în acelaşi timp ispăşirea păcatului lui. Naşterea şi moartea sînt tainic unite între ele în sex. Sexul nu este numai izvorul vieţii, ci şi al morţii. Prin sex se naşte şi prin sex se moare. Descompunerea şi dezintegrarea ucigătoare au intrat în lume prin punctul sexului. De la sex începe descompunerea şi dezintegrarea personalităţii omului, de la sex începe ruperea ei de veşnicie. Sexul fixează omul în acea ordine pieritoare a naturii în care domneşte succesiunea nesfîrşită a naşterii şi morţii. Numai cel muritor naşte şi numai cel născător moare. Legea Karmei şi evoluţia nesfîrşită a metempsihozei despre care ne învaţă conştiinţa religioasă a Indiei, este tocmai necesitatea morţii şi naşterii, legată de păcatul sexualităţii. Libertatea pătrunsă de har anulează, în creştinism, consecinţele inevitabile ale legii Karmei. Există un profund antagonism între viaţa veşnică şi perfectă a personalităţii şi naşterea vieţilor muritoare în timp, între perspectiva personalităţii şi perspectiva speciei. Specia este izvor al morţii personalităţii, specia este izvor al vieţii născătoare. Grecii ştiau deja că Hades şi Dionisos sînt acelaşi zeu, ei simţeau legătura mistică între moarte şi naştere. Iată de ce, în însăşi profunzimea actului sexual, a uniunii sexuale, este ascunsă o jale mortală. În viaţa născătoare a sexului există presimţirea morţii. Ceea ce naşte

viaţă poartă cu sine moarte. Bucuria uniunii sexuale este întotdeauna o bucurie otrăvită. Această otravă ucigătoare a sexului a fost resimţită în toate timpurile ca păcat. În actul sexual există întotdeauna jalea speranţei distruse a personalităţii, există întotdeauna o trădare a veşniciei de dragul vremelnicului. În uniunea sexuală a acestei lumi moare întotdeauna ceva, nu se naşte doar. În adîncimile actului sexual se dezvăluie legătura tainică şi apropierea naşterii şi morţii. Actul sexual este săvîrşit în stihia speciei, în afara personalităţii. Atracţia sexuală care pune stăpînire pe om înseamnă supunerea personalităţii stihiei speciei muritoare. În viaţa speciei este prestabilită alternanţa naşterii şi morţii, dezintegrarea personalităţii în multiplicitate proastă. În stihia speciei nu există căi de înălţare a personalităţii, nu există căi către veşnicia desăvîrşită. Stihia speciei este generată de căderea omului, de sciziunea sexuală a omului. Dezunirea lăuntrică a lumii căzute şi păcătoase are ca revers uniunea exterioară în stihia sexului. Specia umană este o falsă umanitate, ea indică dezintegrarea umanităţii. În specia umană natura omului este înrobită şi oprimată. Stihia speciei este principalul obstacol în calea revelaţiei umanităţii, revelaţiei naturii creatoare a omului. Specia este chiar necesitatea rea, izvorul robiei omului şi al dezintegrării mortale. Pe căile speciei se ascunde întotdeauna fatala succesiune a naşterii şi morţii. Legătura omului în spirit este înlocuită prin legătura în trup şi sînge. Pe oameni îi leagă nu naşterea de la fecioară, de la eterna feminitate în Duh, ci naşterea în actul sexual. Legătura speciei umane este o legătură sexuală, ea presupune acel act sexual de care oamenii se ruşinează ca de ceva necurat. Oamenii ascund în mod ipocrit izvorul legăturii lor şi al uniunii lor în specia umană. Religia speciei umane ar fi trebuit să fie religia actului sexual, ea ar trebui să ducă la divinizarea acelui lucru de care oamenii se ruşinează şi pe care îl ascund. *Legătura prin trup şi sînge este legătura prin actul sexual, legătura născută în el.* Imensa importanţă a lui Rozanov constă în faptul că el a cerut recunoaşterea religioasă a acestui adevăr şi a tuturor consecinţelor care decurg din el. Eliberarea personalităţii de actul sexual înseamnă eliberarea de specie, ruperea legăturii speciei umane în numele unei alte legături, în spirit, ieşirea din infinitatea rea a naşterii şi morţii. Specia şi personalitatea sînt profund antagonice, sînt principii mutual exclusive. Tot ce este personal în om este vrăjmaş sexualităţii speciei. În personalitate este posibilă

maxima încordare a energiei sexuale, în afara acestei energii nici nu există personalitate puternică, dar orientarea acestei energii nu poate fi către specie — ea se opune dezintegrării în multiplicitatea rea.[26] Personalitatea devine conştientă de sine şi se realizează în afara stihiei speciei. Personalitatea nu poate înfrînge moartea şi cuceri veşnicia pe terenul legăturii prin specie. Ea trebuie să se nască la viaţă într-o nouă umanitate. Or, atitudinea părinţilor faţă de copii este încă biologic-zoologică. În această privinţă omul se aseamănă prea din cale afară cu o găină sau cu un cîine. Atitudinea copiilor faţă de părinţi poate fi mistică. Aici este posibilă o opoziţie faţă de ordinea naturii, reînvierea, transfigurarea speciei în spirit. Vorbesc despre o atitudine activă faţă de strămoşii dispăruţi, nu despre un mod pasiv de a-i urma, care reprezintă o robie a speciei. Omul este vinovat de moartea părinţilor şi strămoşilor, el trebuie să îi reînvie, dar reînvierea însăşi este posibilă doar în afara speciei, în legătura prin spirit. Atitudinea activ-mistică faţă de strămoşi transformă legătura prin specie în legătură spirituală, legătura muritoare în legătură nemuritoare. În centrul conştiinţei religioase a lui N. F. Feodorov se află ideea reînvierii strămoşilor morţi. În reînviere (reînviere, şi nu înviere) vedea el esenţa creştinismului. Dar exista în conştiinţa lui Feodorov o dualitate nedepăşită. Pe de o parte el este curajos şi temerar orientat spre viitor, cheamă omul la activitate creatoare şi crede în forţa omului de a reînvia morţii prin propria sa activitate. Pe de altă parte, Feodorov este un conservator, activitatea lui creatoare este ea însăşi orientată nu înainte, către edificarea noului, ci înapoi, către restaurarea vechilor vieţi. Feodorov este revoluţionar în stihia speciei, el doreşte o mişcare inversă în ea, dar el nu iese din stihia speciei. În esenţă, religia lui este o religie a speciei. El afirmă legătura prin specie, prin trup şi sînge, nu prin spirit. Pentru el morţii trebuie reînviaţi în specie, nu în spirit. Geniala lui idee a rudeniei are un iz de specie. El intuieşte genial în Sfînta Treime modelul oricărei rudenii, dar introduce în Treimea Divină un fel de rudenie prin specie, în loc să vadă în ea modelul rudeniei spirituale. În viaţa speciei moartea este inevitabilă. Numai în spirit este posibilă victoria asupra morţii, învierea morţilor. Prima naştere, în specie, nu este încă adevărata naştere a omului. Abia a *doua naştere*, în spirit, pe care au propovăduit-o toţi misticii, este naşterea definitivă a omului. Dar calea muritoare a speciei trebuia să fie străbătută de umanitate.

*

Creștinismul ca religie a ispășirii respinge și depășește stihia speciei și necesitatea speciei. Omul stihiei speciei este vechiul Adam, iar cel care este părtaș la revelația noului Adam, la revelația despre personalitate, trebuie să lepede de pe sine această stihie. Revelația evanghelică respinge legătura de rudenie a oamenilor prin trup și sînge, prin actul sexual, în numele unei legături superioare, prin spirit. În Noul Testament se descoperă ieșirea personalității devenite conștiente de sine din specie, din necesitatea speciei. Dar această ieșire presupune actul eroic al depășirii impulsului decăzut, înrobit al atracției sexuale. Familia creștină, rînduiala creștină a sexualității genetice nu este decît un inevitabil compromis cu lumea, o supunere față de consecințele păcatului. În această rînduială „creștină" a sexului, în această adaptare la specie nu este încă prezentă revelația religioasă a tainei sexului. Cu adevărat profundă, cu adevărat religioasă rămîne în creștinism numai negarea ascetică a vieții sexuale a vechiului Adam. Dușmanii omului sînt cei de-ai casei. În focul care distrugea sexul vechi se petrecea, la marii asceți, o deplasare de energie sexuală în altă direcție, opusă oricărei perspective a speciei. Această luptă înfocată cu sexualitatea veche, pieritoare, nu este asexuată. La cel mai intransigent, atoatearzătorul Isaac Sirul, exista o energie sexuală transfigurată. Dar noua sexualitate, în forma ei pozitivă, nu se dezvăluia în religia ispășirii. Vechea specie, vechea sexualitate rămîn în Vechiul Testament și în păganism. Întreaga viață sexuală naturală cu legile ei limitate se desfășoară în plan veterotestamentar, precreștin. Tot ce este *personal* în sexualitate se află deja în planul Noului Testament, căci Noul Testament este înainte de toate o revelație despre personalitate. Afirmarea personalului, a ceea ce este în afara speciei în viața sexului, este începutul revelației noii sexualități. În mod pozitiv acest lucru se va dezvălui abia atunci cînd va fi descoperită natura iubirii, esența eroticii. Pînă acum în conștiința creștină orice afirmare pozitivă a sexualității a fost superficială și a constituit un compromis. Profundă rămînea numai negarea sexualității. În negare exista foc, în afirmare doar ulei. Ascetismul sexual creștin a fost cu adevărat mistic. Rînduiala sexuală creștină virtuoasă este utilitar-burgheză. În perioada universală neotestamentară se aprindea conștiința unei noi legături în Duh, unei legături în libertate și nu în

necesitate. Dar cum să aplici acest lucru legăturii sexelor, vieții sexuale, uniunii mistice a masculinului cu femininul rămînea neclar și nedezvăluit. În adîncurile creștinismului este depus simbolismul sexualității: creștinismul descoperă mistica sexualității în raporturile dintre Hristos și Biserica Lui, dintre Logos și sufletul lumii. Și totuși, lumea creștină rămîne în afara revelației pozitive a noii sexualități. Creștinismul nu poate să ucidă pur și simplu sexul, să-l distrugă fără urme. Iar în afara negării ascetice a sexualității există în creștinism o afirmare a vechii sexualități, a legăturii bărbatului și femeii după specie. În creștinism sexualitatea este fie complet negată, fie este justificată acea sexualitate care generează infinitatea rea, iar nu veșnicia. Mai rămîn intuițiile misticilor creștini și ale poeților creștini. Trebuie spus deschis: în epoca ispășirii, în epoca neotestamentară, noua sexualitate creatoare nu este dezvăluită. Revelația noii sexualități este revelația epocii creatoare universale. Creștinismul afirmă în sexualitate numai supunerea: fie supunerea ascetică, fie supunerea față de vechea sexualitate, îngrădită de lege. În creștinism nu a avut încă loc revelația pozitivă a noii sexualități, a sexualității transfigurate, revelația vieții sexuale în afara stihiei speciei și a necesității naturale. Nu a fost conștientizată religios pînă la capăt sarcina transfigurării sexualității, a transfigurării, iar nu a uciderii sexualității și nu a supunerii față de ea. Nu se poate înțelege, în epoca universală precreatoare, că însuși caracterul orgiastic al sexualității trebuie transfigurat, extras din vîrtejul natural al speciei și orientat către creația noii vieți, noii lumi, iar nu distrus. Cu adevărat, orice energie creatoare are legături cu orgiasticul sexualității, care debordează întotdeauna dincolo de limite. Orgiasticul sexualității este energie creatoare pozitivă, care poate înălța omul, după cum îl poate înjosi și înrobi. Profundă în creștinism a fost pînă acum numai negarea înfocată a caracterului orgiastic al sexualității.[27]

*

Conștiința de sine religioasă a personalității înseamnă criza stihiei speciei, începutul ieșirii din specie. Trăim în epoca zdruncinării universale a sexualității genetice. Abia acum încep să iasă la iveală consecințele ultime ale acelei rupturi în fundamentul genetic al sexului care a fost produsă de creștinism. În acest moment se

clatină naturalismul sexualităţii, normele ei „fireşti". Criza speciei este lucrul cel mai chinuitor în viaţa noii umanităţi, în această criză omul se avîntă către libertate din stihia speciei, se avîntă către o nouă sexualitate. Niciodată pînă acum nu au fost atît de răspîndite tot felul de abateri de la sexualitatea „firească" născătoare, niciodată bisexualitatea omului nu a fost atît de acut resimţită şi conştientizată. Graniţele „naturale", ferme ale femininului şi masculinului se şterg şi se amestecă. Ceea ce se obişnuieşte să se denumească „perversiuni" sexuale se rafinează şi aprofundează. Devine posibilă formularea întrebării dacă sexualitatea genetică născătoare cu actul ei sexual este firească în sensul suprem al termenului. Nu este oare însuşi actul sexual o anomalie? Doar în epoca noastră de tranziţie poate exista în mod serios o îndoială cu privire la acest lucru. Tot ce este organic-genetic îşi află sfîrşitul în mecanic-artificial, automat. Niciodată pînă acum nu s-a înţeles deplin faptul că religia lui Hristos obligă la recunoaşterea vieţii sexuale „fireşti" ca anormală, a actului sexual „firesc" ca perversiune. Creştinismul binecuvînta naşterea copiilor numai ca pe o ispăşire a păcatului, ca unică îndreptăţire a caracterului pervertit şi anormal, din punct de vedere mistic, al vieţii sexuale născătoare. Creştinismul respinge radical, mistic criteriile „fireşti" ale sexualităţii genetice. Creştinismul admite ca firească, normală, ca pe o îndatorire numai naşterea în Duh şi legătura în Duh. Dar religia ispăşirii, care eliberează de păcatul sexualităţii genetice, nu a descoperit încă noua sexualitate transfigurată. Creştinismul admitea numai ascetismul sau vechea familie ca adaptare la consecinţele păcatului. Dar profunda negare creştină a sexului, condamnarea vechii sexualităţi aveau să-şi spună cuvîntul în decursul veacurilor şi mileniilor. Sexualitatea genetică a fost fracturată şi s-a clătinat. S-au clătinat normele şi graniţele „fireşti" ale sexualităţii. Personalitatea s-a răsculat pentru o altă naştere şi o altă legătură. Jalea fără de ieşire a sexualităţii l-a cuprins pe om. Tragedia sexualităţii pune problema raportului dintre creaţie şi naştere.

*

Atracţia sexuală reprezintă energia creatoare în om. În el există un exces chinuitor de energie care cere ieşire în lume, în obiect. Şi este indubitabilă legătura profundă dintre creaţie şi naştere, rudenia

şi opoziţia lor. În naştere, în zămislirea de noi vieţi, îşi află ieşirea energia creatoare a sexului. În stihia speciei, în ordinea necesităţii naturale, energia sexuală se descarcă prin procreaţie, creaţia este substituită prin naştere, zidirea nemuritoare printr-o zidire muritoare. Există un antagonism profund între creaţia veşnicului şi naşterea vremelnicului. Desăvîrşirea individuală şi procreaţia sînt invers proporţionale. Asta ne învaţă biologia, asta ne învaţă şi mistica. Forţa creatoare a individualităţii se împuţinează şi dezintegrează în procreaţie. Personalitatea se dezintegrează în infinitatea rea a speciei. Cel care procreează mai mult este mai puţin creator. Procreaţia privează de energie creaţia. Genialitatea creatoare este vrăjmaşă stihiei speciei, cu greu compatibilă cu procreaţia. În actul sexual procreator există întotdeauna o înrobire a personalităţii şi o nesocotire a elanurilor creatoare ale personalităţii. Omul devine robul energiei sale sexuale creatoare, incapabil să o orienteze către actul sexual creator. Feminitatea Evei şi nu fecioria veşnică este cea care izbîndeşte în viaţa sexului, specia domneşte asupra personalităţii. Rezultatele vieţii sexuale nu corespund destinaţiei ei creatoare. În viaţa sexuală naturală nu se realizează nici uniunea bărbatului cu femeia, nici creaţia existenţei veşnice. Fiecare născut trebuie să ia de la început acest vîrtej al multiplicităţii rele. În lanţul naşterilor energia creatoare se încătuşează. Viaţa sexuală născătoare este principalul obstacol în calea venirii epocii creatoare universale. Specia umană, vieţuind în stihia vechiului Adam şi vechii Eve, este incapabilă să creeze, căci îşi cheltuieşte energia creatoare în perpetuarea şi rînduirea speciei, în supunerea faţă de consecinţele păcatului. Reînvierea strămoşilor decedaţi la care cheamă N. Feodorov presupune deja trecerea energiei de la procrearea copiilor la resuscitarea părinţilor. Fatala imposibilitate de a depăşi necesitatea naturală, inevitabilitatea adaptării la ordinea dată a lumii sînt concentrate în punctul actului sexual procreator. Numai din acest punct poate începe mutaţia universală, eliberarea universală. În sexualitate trebuie să se producă o modificare a orientării energiei creatoare. Sexualitatea procreatoare se va transfigura în sexualitate creatoare. Venirea epocii universale creatoare semnifică o mutaţie în ordinea naturală, iar această mutaţie va începe întîi de toate în punctul sexualităţii, în punctul sudurii omului cu necesitatea naturală. În profunzimile sexualităţii creaţia trebuie să înfrîngă naşterea, personalitatea — specia, legătura în Duh — legătura naturală în

trup şi sînge. Aceasta nu poate fi decît manifestarea unei sexualităţi noi, creatoare, revelaţia tainei creatoare a omului ca fiinţă sexuală. Aceasta poate fi, de asemenea, numai revelaţia naturii androgine, asemănătoare celei divine, a omului. Actul sexual procreator, care transformă omul în robul ordinii stihiinic-feminine a naturii, se transfigurează în act creator liber.[28] Activitatea sexuală se orientează către edificarea unei alte lumi, către continuarea creaţiei. Acest lucru a fost în mod genial intuit de Platon. În energia sexuală este ascuns izvorul extazului creator şi al unei viziuni geniale. Tot ce este cu adevărat genial este erotic. Dar această genialitate creatoare este înăbuşită de stihia genetică, de actul sexual procreator. Actul sexual este în esenţă opus oricărei genialităţi, oricărei percepţii universale şi creaţii universale, el este provincial. Genialitatea este în totalitate erotică, dar nu sexuală în sensul specific, diferenţiat al cuvîntului. Geniul poate trăi o viaţă sexuală specifică, el se poate deda chiar celor mai extreme forme ale desfrîului, dar genialitatea din el va exista în pofida unei atare orientări a energiei sexuale şi în stihia lui genetică, în sexualitatea lui procreatoare va fi întotdeauna inevitabilă o fractură tragică. Genialitatea este incompatibilă cu o viaţă sexuală burghez ordonată şi nu arareori în viaţa geniului se întîlnesc anomalii sexuale. Viaţa genială nu este o viaţă „firească". Profundele zdruncinări ale sexualităţii anticipează venirea noii epoci universale. Omul nou este în primul rînd omul sexualităţii transfigurate, care restaurează în sine chipul şi asemănarea androgină a Domnului, desfigurat de scindarea în masculin şi feminin a genului uman. Taina despre om este legată de taina despre androgin.

*

Dar ideea sacră, mistică a androginului îşi află asemănarea primejdioasă, caricaturală în hermafroditism. Androginia întoarsă pe dos capătă în „astă lume" forma hermafroditismului. Dar orice hermafroditism este o deformare caricaturală, un simulacru, o pseudo-existenţă. Revelaţia despre androginia celestă trebuia să rămînă ezoterică pentru că exista primejdia vulgarizării prin hermafroditismul terestru. Acest lucru era deja cu profunzime înţeles de Fr. Baader.[29] Androginia înseamnă asemănarea omului cu Dumnezeu, provenienţa lui supranaturală. Hermafroditismul este un

amestec animal, natural al celor două sexe, netransfigurat într-o existenţă superioară. Mişcarea de emancipare a femeilor este în esenţa ei caricaturală, maimuţăresc imitativă, în ea există o deformare hermafrodită şi lipseşte frumuseţea androgină. Ideea emancipării feminine se sprijinea pînă acum pe profunda duşmănie dintre sexe, pe invidie şi spirit imitativ. Cel mai puţin este de căutat în mişcarea feministă a „ultimilor oameni" taina androgină a uniunii. Prin imitaţie mecanică, prin invidie şi duşmănie, femeia îşi face proprii trăsături masculine şi devine un hermafrodit spiritual şi fizic, adică o caricatură, o pseudo-existenţă. Duşmănia sexelor, invidia, concurenţa şi imitaţia sînt potrivnice tainei uniunii. Emanciparea femeii constituie, desigur, un simptom al crizei speciei, o fractură în sexualitate şi ea este preferabilă constrîngerii ipocrite din vechea familie, dar în ea nu se află omul nou şi viaţa nouă, fundamentele ei sînt vechi. În criza sexualităţii nu cunosc fenomen mai profund decît cel a genialului tînăr Weininger, cu al său dor mortal al sexualităţii, cu suferinţa sa sexuală fără de ieşire, care atinge cel mai înalt tragism, cu groaza sa în faţa feminităţii rele. Weininger se apropie în felul său, în întuneric, pe bîjbîite, neputincios, de taina androginiei ca salvare de groaza sexualităţii, dar el n-a fost în stare să devină părtaş la această taină. El înţelegea şi afirma filosofic bisexualitatea fiinţei umane, dar era religios dezbinat de taina androginiei ca imagine şi asemănare a Domnului. Weininger era în întregime străbătut de năzuinţa ispăşirii nedesăvîrşite, dar, ca necreştin, îi era necunoscută feminitatea eternă care a primit în sine Logosul, el nu înţelegea feminitatea Fecioarei Maria. E mişcător să vezi ce eforturi supraomeneşti face acest tînăr nefericit pentru a se ridica pînă la erotismul divin, pînă la iubirea care ispăşeşte păcatul sexualităţii. El presimţea în felul său adevărul religios potrivit căruia stihia feminină s-a desprins de om în păcat şi a devenit obiectul unei atracţii rele, false, izvor al robiei. Dar el nu voia să ştie că în feminin există tot atîta etern, tot atîta asemănare cu divinul ca şi în masculin. Omul-androgin nu este bărbat, nu este o fiinţă fragmentată, dezintegrată, ci fecior-fecioară. Misticii intuiau androginia noului Adam — Hristos. Numai astfel poate fi explicată absenţa în Omul Absolut, în care trebuie să se afle plenitudinea existenţei, a unei vieţi sexuale asemănătoare cu viaţa speciei umane. În Omul Absolut, în noul Adam nu poate exista viaţă sexuală diferenţiată, decăzută. Iar noua sexualitate, cea veşnică, nu

ni se dezvăluie încă în acel aspect al Omului Absolut în care ne apare Mîntuitorul — aspectul jertfei de pe Golgota. Descoperirea pozitivă a noii sexualități este posibilă doar prin apariția Omului Absolut în putere și slavă creatoare și ea este pregătită prin noua viață sexuală, adică prin sexualitatea creatoare care se descoperă în omul însuși, în fiecare dintre noi. Cultul feminității eterne este interior propriu epocii ispășirii, el este legat de noua Evă, de Fecioara Maria și de intrarea Mîntuitorului în lume prin feminitatea ei luminată. Cultul feminității eterne a însemnat o cale către eliberarea de feminitatea rea, înrobitoare. Dar în feminitatea eternă nu se dezvăluie încă omul nou, taina creatoare despre om. Cultul creștin al feminității eterne este încă în întregime atașat vechii fragmentări a sexelor. Epocii universale creatore îi va fi propriu nu cultul feminității eterne, ci cultul androginului, al fecioarei-fecior, al Omului — chip și asemănare a Domului. În el se va dezvălui taina despre om. Și calea către această revelație unificatoare trece prin iubire. Pentru epoca universală ce va să vină și pentru noua viață universală, feminitatea se afirmă în aspectul ei feciorelnic, iar nu matern. Întreaga criză universală se ascute în dispariția fatală a maternității și, în acest fel, a materiei. Se apropie sfîrșitul futurist-tehnic al religiei stirpei, religie a maternității și materiei și nu există forțe în stare să prezerve și să împiedice dispariția vieții genetice, materne, materiale, organice. Din materie va rămîne doar senzualitatea transfigurată și forma veșnică a corporalității pătrunse de lumină, eliberate de orice pondere și de orice necesitate organic-genetică.

Capitolul IX

CREAŢIE ŞI IUBIRE. CĂSĂTORIA ŞI FAMILIA

Conştiinţa „creştină“ de zi cu zi se acordă deplin cu conştiinţa „lumească“ de zi cu zi în a recunoaşte numai trei stări sexuale: cea a familiei legale, cea a ascetismului şi cea a desfrîului. Conştiinţa aceasta mediocră a vieţii de zi cu zi nu acceptă nimic altceva în sfera sexualităţii şi este absolut indiferent cum se formulează pe sine această conştiinţă, religios sau pozitivist. Căci în decursul istoriei creştinismul s-a manifestat adesea ca cel mai autentic pozitivism. Foarte important este să punem accentul pe faptul că toate trei stările recunoscute ale sexualităţii se definesc în funcţie de actul sexual şi în legătură cu el; în toate cazurile sexualitatea este identificată cu actul sexual. Aici îşi spune cuvîntul dominaţia hipnotică a stihiei genetice. Se vorbeşte numai despre actul sexual, care este moralmente şi socialmente rînduit şi reglementat în familie, subordonîndu-se procreaţiei, este total negat în ascetism şi domneşte în mod dezordonat, neorînduit, depravat în desfrîu. Acestă conştiinţă, dominantă în diversele ei forme, vorbeşte, deşi pudic, despre actul sexual, dar nu spune nimic despre iubirea sexuală. Se vorbeşte despre sexualitate, dar, în mod straniu, se uită complet de iubire. Căci în adevăr, iubirea sexuală nu încape nici în categoria familiei, nici în cea a ascetismului, nici în cea a desfrîului. Iubirea nu înseamnă nici reglementarea actului sexual în vederea procreaţiei şi ordonării sociale a speciei, nici negarea ascetică a oricărei carnalităţi în viaţa sexuală, nici dezmăţul şi depravarea actului sexual. Iubirea nu însemnă în nici un sens actul sexual, ea nu are acea legătură pozitivă sau negativă cu el care li se năzare peste tot oamenilor conştiinţei genetice, iubirea este într-un sens foarte profund opusă actului sexual diferenţiat, dar opusă lui în cu totul alt mod decît ascetismul. Oamenii conştiinţei genetice, fie ei religioşi ori

pozitiviști, sînt, în sfera sexualității, concentrați în exclusivitate asupra actului sexual însuși și consecințelor lui și nu văd deloc semnificația universală a sexualității, atît pentru om în întregul său, cît și pentru întregul cosmos. Taina sexualității nu este nicidecum actul sexual, săvîrșit fie în vederea unei procreații virtuoase, fie în vederea delectării desfrînate. Întîi de toate nu se poate crede că actul sexual a fost vreodată săvîrșit de cineva în scopurile virtuoase ale procreației — el s-a săvîrșit întotdeauna stihiinic, din pasiune, în vederea unei autosatisfacții fantomatice.[1] Specia triumfă în actul sexual nu pentru că virtutea speciei este prezentă pentru oricine ca țel, ci pentru că specia domnește inconștient asupra omului și rîde de țelurile lui individuale.

Taina sexului se dezvăluie doar în iubire. Dar nu există sferă în care să domnească un conservatorism atît de inert și o ipocrizie atît de convențională ca cea a iubirii sexuale. Cei mai extremiști revoluționari se dovedesc, la tot pasul, conservatori atunci cînd se ridică problema iubirii. Conștiința revoluționară se întîlnește cel mai rar în sfera sexualității și iubirii, căci aici ea trebuie să fie în cea mai mare măsură radicală, aș spune chiar — religioasă. Radicalii și revoluționarii sociali și științifici se gîndesc numai la reglementarea socială și fiziologică a sexualității, ei nu merg niciodată mai în profunzime. Iubirea este dată de-o parte din calculele universale și lăsată în seama poeților și misticilor. Își amintesc oare „creștinii" și „pozitiviștii" conștiinței dominante de iubirea lui Tristan și a Isoldei, de cea a lui Romeo și a Julietei, de iubirea cîntată de trubadurii provensali și de Dante atunci cînd vorbesc despre sexualitate? Teologia și știința lor, morala și sociologia lor nu cunosc iubirea, nu văd în iubire o problemă universală. Se poate spune care este atitudinea teologiei creștine, a eticii, a biologiei științifice, a sociologiei față de actul sexual și urmările lui, dar nu se știe care este atitudinea lor față de iubire. Teologia veterogenetică și știința veterogenetică nici nu pot cunoaște iubirea. Există în iubire ceva aristocratic și creator, ceva profund individual, extragenetic, necanonic, nenormativ, ea nu se supune unei conștiințe genetice comune. Iubirea se află într-un alt plan al existenței, nu în acela în care trăiește și se organizează specia umană. Iubirea este în afara speciei umane și iese din conștiința speciei umane. Iubirea nu este necesară speciei umane, perspectivei continuării și organizării ei. Ea rămîne undeva de-o parte. Desfrîul sexual este mai aproape și mai pe înțelesul speciei

umane decît iubirea, într-un anumit sens el este mai acceptabil pentru specia umană şi chiar mai lipsit de primejdii. Te poţi concilia cu desfrîul în „lume", el poate fi îngrădit şi reglementat. Cu iubirea nu te poţi concilia, ea nu se supune nici unei reglementări. Iubirea nu presupune perspectiva unei vieţi bine orînduite în această „lume". Iubirea conţine o sămînţă fatală de pierzanie în această „lume", o sămînţă a tragicei dispariţii a tinereţii. Romeo şi Julieta, Tristan şi Isolda au pierit din iubire şi nu întîmplător iubirea lor purta cu sine moartea. Iubirea lui Dante pentru Beatrice nu admitea buna rînduială în această „lume", ei îi era propriu, în limitele acestei „lumi", tragismul fără ieşire. Cu privire la iubire nu se poate face cazuistică teologică, nu se poate moraliza, nici sociologiza, nici biologiza, ea este în afara tuturor acestor lucruri, ea nu aparţine „astei lumi", este o floare din altă lume, care piere în mediul acesteia. Creşterea iubirii este tragic imposibilă. Acest lucru este adeverit de cei mai mari artişti şi poeţi ai tuturor timpurilor. Nu este oare firesc că iubirea a fost eliminată din toate calculele „lumeşti", că problema sexualităţii se soluţiona în afara problemei iubirii?

*

Prin esenţa ei familia a fost, este şi va fi întotdeauna o instituţie pozitivistă lumească a bunei rînduieli, o reglementare biologică şi sociologică a vieţii speciei. Formele familiei, atît de fluide în decursul istoriei umanităţii, au fost întotdeauna forme ale adaptării sociale la condiţiile existenţei, la condiţiile gospodăririi în lume. Nu există fenomen în viaţa umanităţii care să poată fi atît de fericit explicat cu ajutorul materialismului economic ca familia. În acest domeniu materialismul sociologic a înregistrat cele mai mari succese.[2] Familia este întîi de toate o celulă economică şi relaţia ei cu sexualitatea este întotdeauna indirectă, nu directă. Iar relaţia familiei cu iubirea este încă şi mai îndepărtată. Viaţa sexuală a umanităţii nu a încăput niciodată în nici una dintre formele familiei, a debordat întotdeauna dincolo de orice graniţe. Dar în procesul autoprezervării speciei şi organizării umanităţii era indispensabilă elaborarea unor norme de adaptare şi limitare. Continuarea speciei umane şi organizarea vieţii ei pe pămînt trebuiau puse într-o anume independenţă faţă de caracterul în mod firesc orgiastic şi haotic al sexualităţii. Trebuia să se constituie o sexualitate legalizată,

normală, ca adaptare la condiţiile date ale existenţei. Taina iubirii sexuale ca taină absolută a cuplului este inaccesibilă societăţii, dar societatea s-a obişnuit să reglementeze tot ce are legătură cu perpetuarea speciei umane. *Familia s-a născut din necesitate, nu din libertate.* Din punct de vedere religios familia aparţine în întregime Vechiului Testament, legii care demască păcatul. Familia înseamnă supunere faţă de consecinţele păcatului, adaptare la necesitatea genetică. Familia este întotdeauna acceptarea caracterului inevitabil al actului sexual procreator, adaptare la necesităţile care decurg din el, ispăşire morală a păcatului actului sexual prin supunere faţă de povara sexualităţii. La baza familiei se află sexualitatea decăzută, actul diferenţiat nedepăşit în viaţa sexuală, pierderea completitudinii sexuale, adică pierderea castităţii. Familia justifică prin procreaţie — religios, moral şi social — viaţa sexuală păcătoasă, decăzută; familia apare tocmai în vederea procreaţiei. În acest fel orice ideologie a familiei admite că numai acea uniune între bărbat şi femeie este bună şi îndreptăţită în care se săvîrşeşte actul sexual. Întregul patos al familiei este generat de actul sexual şi nici un alt tip de uniune între bărbat şi femeie nu este recunoscut ca ţinînd de familie, nu este considerat îndreptăţit. Fără act sexual nu există procreaţie, adică nu există ceea ce îndreptăţeşte familia, ceea ce o face să existe. O uniune între bărbat şi femeie în care este depăşit păcatul actului sexual, în care este restaurată completitudinea sexuală, nu este o uniune de natură familială şi nu are îndreptăţire în cadrul familiei. Familia se dovedeşte o formă inferioară de comunicare între sexe, o adaptare la imposibilitatea depăşirii păcatului sexual. Orice înălţare în sexualitate, orice avînt către forme mai înalte de comunicare între bărbat şi femeie depăşeşte familia, o face inutilă. Şi ideologia familiei, devenită o forţă conservatoare în lume, se teme de orice înălţare şi avînt în viaţa sexuală, se teme de ele mai rău decît de păcat şi josnicie. Familia consimte să fie reglementarea păcatului şi desfrîului sexual în interesele organizării speciei şi se teme cel mai mult de o revoluţie în sexualitate, care ar ameninţa ordinea genetică. Moraliştii familiei sînt gata să justifice păcatul josnic al sexualităţii ca purtare a supunerii şi poverii. Ei nu se împacă cu eforturile eroice, titanice de a depăşi vechea sexualitate în numele descoperirii noii sexualităţi şi noii uniuni sexuale nu în stihia speciei, ci în Duh. Moraliştii familiei nu ştiu ce atitudine să adopte faţă de uniunea bărbatului şi femeii în afara actului sexual,

ei nu știu cum să evalueze această uniune. Lor le trebuie una din trei: fie o viață sexuală în familie destinată procreației, fie o viață sexuală desfrînată, fie absența ascetică a oricărei vieți sexuale. Și cel mai surprinzător este faptul că în ideologia morală a familiei, fie ea religioasă sau pozitivistă, rămîne neclarificată atitudinea față de actul sexual însuși, pe care se bizuie întreagă această ideologie. Ortodocșii și catolicii nu cred că actul sexual poate fi complet depășit, așa cum nu cred că se poate renunța complet la consumul cărnii. Este actul sexual bun și îndreptățit prin el însuși, sau este el bun și îndreptățit numai ca mijloc, ca instrument al procreației? În acest punct central al problemei sexualității și familiei s-a acumulat o monstruoasă ipocrizie. Patosul moral al procreației, disprețuind, plin de silă, actul sexual, este, în esența sa, ipocrit. Religios, moral atitudinea patetică față de procreație trebuie transferată și asupra actului sexual. Dacă procreația este divină, atunci divin este și actul de care depinde ea. În această privință are sfîntă dreptate Rozanov — acest genial provocator și interogator al familiei creștine. Dacă actul sexual este păcătos, dacă el înseamnă pentru sexualitate o cădere, atunci nu poate exista nici patos moral inocent al procreației. În ideologia familiei ceva este întotdeauna în mod ipocrit ascuns. Fundamentele religioase ale familiei sînt neclarificate, căci rămîne echivocă atitudinea față de taina centrală a sexualității. Familia este justificată la suprafața burgheză a lumii. Familia reprezintă, întîi de toate, caracterul burghez al „astei lumi", în ea profunzimile sexualității rămîn neînțelese. Existența familiei nelegitime demască natura social-adaptativă a familiei. Și totuși familia are, ca orice lege, aceeași îndreptățire și aceeași semnificație religioasă ca și statul.

*

Potrivit profundei sale esențe mistice, Noul Testament neagă familia, căci neagă actul sexual ca fiind căderea și păcatul sexualității, neagă specia, neagă „astă lume" și orice rînduială burgheză a ei. Nu poate exista „familie creștină" autentică, la fel cum nu poate exista „stat creștin" autentic. Familia este o instituție a speciei, o rînduială a speciei. Revelația neotestamentară depășește stihia speciei și nu din ea se trage legea rînduielii speciei, legea familiei, așa cum nu din ea se trage legea statului. Dar Noul Testament, care

nu cunoaşte legea, care depăşeşte legea, nu anulează legea pentru lumea cufundată în păcatul neispăşit, pentru lumea dominată de stihiile naturii. Ca şi legea statului, legea familiei este în esenţa ei veterotestamentară, precreştină, dar Noul Testament o îndreptăţeşte ca supunere faţă de legiferarea veterotestamentară, ca supunere faţă de consecinţele păcatului. Familia creştină nu este decît dezinfectarea, neutralizarea păcatului sexual. Creştinismul ştie cu fermitate că oamenii se nasc în păcat, că e păcătoasă uniunea sexelor în ordinea sexuală naturală şi vrea să slăbească, să facă inofensiv păcatul, prin intermediul adaptării şi supunerii. Familia supusă legii nu înseamnă crearea unor noi relaţii între oameni, unei noi vieţi, ea înseamnă supunere faţă de „lume", faţă de povara ei. Este cu adevărat uimitoare atitudinea indulgentă a creştinismului faţă de păcatul actului sexual şi de păcatul bunei aşezări economice a familiei, adică faţă de ceea ce este, în familie, al „astei lumi", faţă de ceea ce înseamnă în ea adaptarea la „lume". Naşteţi în actul sexual înnobilat copii şi rînduiţi bunăstarea lor economică! Iată patosul familiei „creştine". Citiţi-l pe acest stîlp al ortodoxiei, Teofan Schimnicul. Pentru el în familie este important doar momentul fiziologic — actul sexual procreator şi momentul economic — asigurarea bunăstării materiale a soţiei şi copiilor.[3] Despre această edificare domestică, familială, fiziologică şi economică ascetul episcop Teofan, care a absorbit mistica Filocaliei, vorbeşte cu patos moral. Ascetul se dovedeşte un bun gospodar în „astă lume", un bun burghez. Momentul spiritual în familie se epuizează pentru episcopul Teofan prin ascultare, prin supusă purtare a poverii şi greutăţii. Despre o nouă iubire în Duh, despre o nouă uniune a bărbatului şi femeii într-o existenţă superioară, despre taina conjugală nu se poate găsi la episcopul Teofan nici un cuvînt. Este frapantă, aproape înfricoşătoare această tăcere a ortodoxiei şi întregii creştinătăţi cu privire la iubire, această negare a iubirii conjugale! Căci în iubirea conjugală nu e loc pentru acea fiziologie şi acea economie de care sînt în exclusivitate preocupaţi edificatorii familiei creştine. Nu există în familie taină conjugală. Nu pentru iubire conjugală se creează şi amenajează familia, ci pentru buna rînduială şi bunăstarea speciei. Familia poate fi şi poligamă, dacă poligamia se va dovedi cea mai bună formă a adaptării sociale: o familie poligamă ar fi mai puţin ipocrită şi mincinoasă decît cea monogamă. Nunta mistică se află în afara acestei opoziţii. Utilitarismul economic infuzează în întregime nu numai ideologia

pozitiv-socială a familiei, dar şi ideologia ei creştin-morală. Familia, ca şi statul, nu este un fenomen spiritual, ea nu este în Spirit. Taina nunţii nu este descoperită în creştinism. Binecuvîntînd uniunea conjugală biserica nu face decît să neutralizeze păcatul vieţii sexuale. Biserica binecuvîntează familia veterotestamentară, la fel cum binecuvîntează statul veterotestamentar. În Noul Testament, în religia ispăşirii, poate exista numai o depăşire ascetică a sexualităţii. Taina iubirii, taina nupţială este în Duh, este taina epocii creaţiei, a religiei creaţiei. Sacramentul iubirii nupţiale este revelaţia despre om, revelaţia creatoare. Sacramentul nunţii nu este familia, nu este sacramentul natural al procreaţiei şi perpetuării speciei, sacramentul nunţii este sacramentul uniunii în iubire. Numai iubirea este o sfîntă taină. Sacramentul iubirii este mai presus de lege şi în afara legii, în el se află ieşirea din specie şi necesitatea genetică, în el se află începutul unei transfigurări a naturii. Iubirea nu înseamnă supunere, nu înseamnă purtarea greutăţii şi poverii „lumii", ci temeritate creatoare. Acest sacrament, sacramentul nunţii, nu se dezvăluie încă în revelaţia legii, nici în revelaţia ispăşirii. Sacramentul iubirii este revelaţia creatoare a omului însuşi. El se zămislea în iubirea mistică, distrugînd întotdeauna graniţele fiziologiei utilitar-genetice şi economice ale familiei. În organizarea familiei poligamia legiferată va fi o formă mai onestă şi, pentru noile condiţii de viaţă, mai funcţională decît monogamia ipocrită şi degenerată.

Iubirea este tragică în această lume şi nu admite bunăstare, ea nu se supune nici unei norme. Iubirea făgăduieşte celor care iubesc pieirea în această lume şi nu buna rînduială a vieţii. Şi cel mai măreţ lucru în iubire, ceea ce prezervă sanctitatea ei tainică este repudierea oricărei perspective a vieţii, sacrificiul vieţii. Această jertfă este cerută de orice creaţie, jertfă cere şi iubirea creatoare. Bunăstarea existenţială, bunăstarea familială sînt mormîntul iubirii. Pieirea jertfelnică în viaţă pune pe iubire pecetea veşniciei. Iubirea este mai strîns, mai intim, mai profund legată de moarte decît de naştere şi această legătură, presimţită de poeţii iubirii, este zălogul veşniciei ei. Profundă este opoziţia dintre iubire şi procreaţie. În actul procreaţiei iubirea se dezintegrează, tot ce este personal în iubire moare, triumfă o altă iubire. Sămînţa dezintegrării iubirii este conţinută chiar în actul sexual. „Niciodată n-am găsit o femeie de la care să fi dorit să am copii, căci te iubesc, o, veşnicie!"[4] Aşa grăit-a Zarathustra. Adevărata iubire a altei lumi, iubirea creatoare de

veşnicie exclude posibilitatea actului sexual, îl depăşeşte în numele unei alte uniuni. Se ştie că îndrăgostirea puternică este uneori opusă unei atracţii sexuale specifice, nu are nevoie de ea. Iar atracţia puternică faţă de actul sexual nu are, prea adesea, nici o legătură cu nici un fel de îndrăgostire, presupune uneori chiar repulsia. Îndrăgostirea este însetată de uniune absolută şi contopire absolută, spirituală şi trupească. Actul sexual, însă, dezbină. În profunzimile lui zac repulsia şi crima. Iubirea este un act creator, edificînd o altă viaţă, biruind „lumea", depăşind specia şi necesitatea naturală. În iubire se afirmă personalitatea, unică, irepetabilă. Tot ce este impersonal, genetic, tot ce subordonează individualitatea ordinii naturale şi sociale este potrivnic iubirii, tainei ei irepetabile şi indicibile. Nu există şi nu poate exista lege pentru iubire, iubirea nu cunoaşte lege. Creaţia iubirii nu cunoaşte supunere faţă de voinţa nimănui, ea este absolut temerară. Iubirea nu înseamnă supunere, ca familia, ci temeritate, zbor liber. Iubirea nu încape în categoria familiei, ea nu încape în nici o categorie, nu încape în „lume". Sacrificiul iubirii, repudierea bunăstării lumeşti o fac liberă. Numai sacrificiul siguranţei dăruieşte libertatea. Tot ce este legat de adaptarea la „lume", de purtarea ascultătoare a poverii ei, este neliber de frică, de grija copleşitoare. În iubire este înfrîntă apăsarea „lumii". În familie există apăsare a bunăstării şi siguranţei, teamă de viitor, povară, la fel ca şi în alte forme de adaptare — în stat, în economie, în ştiinţele pozitive. Iubirea este artă liberă. În iubire nu există nimic economic, nu există grijă. Şi această libertate se cumpără numai prin sacrificiu. Libertatea iubirii este un adevăr ceresc. Dar libertatea iubirii poate fi transformată şi într-un adevăr vulgar. Este vulgară acea libertate a iubirii care vrea în primul rînd satisfacerea sexualităţii vechi, care este în cel mai înalt grad interesată de actul sexual. Aceasta nu este libertatea iubirii, ci robia ei, ceva potrivnic oricărei înălţări a sexualităţii, oricărui avînt al iubirii, oricărei biruinţe asupra apăsării sexualităţii naturale. Există în iubire o stihie extatic-orgiastică, dar şi una natural-genetică. Extazul orgiastic al iubirii este supranatural, el conţine ieşirea către o altă lume.

În actul creator al iubirii se dezvăluie taina creatoare a chipului celui iubit. Cel ce iubeşte întrevede chipul iubitului prin învelişul lumii naturale, prin scoarţa care acoperă orice chip. Iubirea este calea către dezvăluirea tainei chipului, către percepţia chipului în profunzimea existenţei lui. Cel ce iubeşte ştie despre chipul iubitu-

lui ceea ce nimeni în lume nu ştie şi cel ce iubeşte are întotdeauna mai multă dreptate decît lumea întreagă. Numai cel ce iubeşte percepe în mod autentic personalitatea, îi ghiceşte genialitatea. Noi, toţi ceilalţi — cei ce nu iubim — cunoaştem doar exterioritatea chipului, nu-i cunoaştem taina ultimă. Tristeţea mortală a actului sexual provine din faptul că în impersonalitatea lui este strivită şi sfîşiată taina chipului celui iubit şi celui ce iubeşte. Actul sexual cufundă în vîrtejul naturii impersonale, se aşază între chipul celui ce iubeşte şi chipul iubitului, acoperă taina chipului. Nu în specie şi nu în actul sexual se săvîrşeşte uniunea iubirii creatoare a unei noi vieţi, a vieţii veşnice a chipului. În Dumnezeu se întîlneşte cel ce iubeşte cu cel iubit, în Dumnezeu vede el chipul iubit. În lumea naturii cei ce se iubesc se despart. Natura iubirii este cosmică, supraindividuală. Taina iubirii nu poate fi cunoscută în lumina psihologiei individuale. Iubirea ne face părtaşi la ierarhia cosmică universală, ea uneşte cosmic, în imaginea androginului, pe cei care au fost dezuniţi în ordinea naturii. Iubirea este calea prin care fiecare descoperă în sine însuşi omul-androgin. În iubirea adevărată nu poate exista arbitrar, ea conţine predestinare şi vocaţie. Dar lumea nu poate să judece taina cuplului, taina nupţială, în ea nu există nimic social. Adevăratul sacrament al nunţii este îndeplinit doar de puţini şi pentru puţini, el este aristocratic şi presupune alegere.

*

Ce înseamnă desfrîu în sensul profund al acestui cuvînt? Desfrîul este direct opus oricărei uniuni. Taina desfrîului este taina dezunirii, dezintegrării, dezbinării, învrăjbirea în sexualitate. Taina uniunii nu poate fi desfrînată. Acolo unde uniunea se realizează, acolo nu există desfrîu. În actul sexual există un element de neînlăturat de desfrîu, pentru că el nu uneşte, ci desparte, pentru că în el există reacţie, pentru că el conţine duşmănie. Familia nu protejează de acest caracter desfrînat al actului sexual, de această superficialitate, exterioritate a atingerii unei fiinţe de cealaltă, de această neputinţă a pătrunderii unei fiinţe în alta, a contopirii tuturor celulelor bărbatului şi femeii. Desfrîul înseamnă dezunire, el transformă întotdeauna obiectul atracţiei sexuale în mijloc şi nu în scop. Întreaga fiziologie şi psihologie a desfrîului este construită pe

această transformare a mijlocului în scop, pe substituirea atracţiei faţă de obiectul său cu atracţia faţă de actul sexual însuşi, sau faţă de arta iubirii însăşi. Iubirea faţă de iubire în loc de iubirea faţă de o persoană — iată în ce constă psihologia desfrîului. În această psihologie nu există uniune cu nimeni, nu există nici sete de uniune, ea este o psihologie care desparte, înstrăinează, în ea nu se realizează niciodată taina conjugală. Iubirea faţă de actul sexual în locul iubirii faţă de contopirea într-un singur trup — în aceasta constă fiziologia desfrîului.[5] În această fiziologie nu există uniune cu nimeni, nu există nici sete de uniune, ea este o fiziologie a vrajbei naturale şi a înstrăinării. În stihia desfrîului viaţa sexuală se desprinde în cea mai mare măsură de viaţa completă a personalităţii. În desfrîu personalitatea nu leagă de sexualitate nici una din speranţele sale. Sexul parcă se desprinde de om şi de cosmos, devine închis, cufundat în sine. Orice deschidere a sexualităţii către cosmos este direct opusă desfrîului. Acea izolare, ascundere a sexualităţii, diferenţierea ei de esenţa deplină a vieţii pe care o observăm în lumea naturală, este întotdeauna desfrîu. Numai redînd sexualităţii semnificaţia ei universală, reunind-o cu sensul vieţii, poate fi înfrînt desfrîul. Concepţiile curente, „lumeşti", „burgheze" despre desfrîu sînt, nu arareori, direct opuse adevărului, superficiale, convenţionale, utilitare, ele nu cunosc metafizica desfrîului. Moralismul convenţional şi tradiţionalismul social, cu spiritul lor burghez, nu sînt capabile să descifreze groaznica taină a desfrîului, taina nefiinţei. Desfrîul îşi găseşte adăpost şi în aşa-zisa căsnicie, ca şi în locuri ce nu pot avea justificare. Desfrîul are loc peste tot unde ţelul nu este uniunea celor ce se iubesc, pătrunderea prin iubire în taina chipului. Problema desfrîului nu este morală, ci metafizică. Toate criteriile biologice şi sociologice ale desfrîului sînt convenţionale, prin ele vorbeşte caracterul burghez al „astei lumi". Potrivit reprezentărilor curente desfrîu înseamnă formele nepermise ale uniunii între sexe, atunci cînd de fapt desfrînată este tocmai absenţa uniunii. Actul sexual este desfrînat pentru că nu uneşte suficient de profund. La fel de superficiale sînt reprezentările curente cu privire la caracterul desfrînat al anomaliilor în viaţa sexuală. Viaţa noastră sexuală este în întregime o anomalie şi uneori ceea ce este mai „normal" se poate dovedi mai desfrînat decît „anormalul". Desfrîul nu poate fi în nici un fel interzis, el nu poate fi decît ontologic depăşit printr-o altă existenţă. Iubirea este

unul dintre leacurile împotriva desfrîului. Un alt leac este viaţa spirituală superioară. Concupiscenţa nu este încă, prin ea însăşi, desfrînată. Desfrînată este doar concupiscenţa dezunirii, iar sfîntă — dulcea patimă a uniunii. Desfrînată este concupiscenţa care nu pătrunde în obiect, care se cufundă în sine şi sfînt este extazul orgiastic al iubirii, care contopeşte cu cel iubit.

Drepturile iubirii sînt absolute şi necondiţionate. Nu există sacrificiu existenţial care să nu fie îndreptăţit în numele iubirii adevărate. Şi în primul rînd este îndreptăţit sacrificiul siguranţei şi bunăstării în numele drepturilor absolute ale iubirii. În iubire nu există arbitrar al personalităţii, nu există voinţă personală, dorinţă personală care să nu cunoască frînă. În iubire există soartă şi predestinare, voinţă superioară celei umane. În familie există supunere în numele bunăstării umane. În iubire — jertfă temerară în numele unei voinţe superioare. Căci, în adevăr, voinţa divină este cea care îi uneşte pe cei ce se iubesc, îi predestinează unul celuilalt. În iubire există act creator, dar nu act al arbitrarului, nu act al concupiscenţei personale. Dreptul iubirii este o îndatorire, este suprema poruncă a supunerii faţă de iubire. Supunerea faţă de iubire este mai înaltă, mai spirituală decît supunerea faţă de familie. Îndatorirea iubirii depăşeşte suferinţele pricinuite oamenilor de iubire. Iubirea este întotdeauna cosmică, necesară armoniei universale, predestinărilor divine. De aceea iubirea nu trebuie să se teamă de suferinţele pe care le pricinuieşte. Din natura cosmică a iubirii rezultă inevitabil că nu poate exista şi nu trebuie să existe iubire neîmpărtăşită, unilaterală, căci iubirea este mai presus de oameni. Iubirea neîmpărtăşită este o vină, un păcat împotriva cosmosului, împotriva armoniei universale, împotriva imaginii androgine întipărite în ordinea universală divină. Şi întreaga tragedie groaznică a iubirii rezidă în această căutare chinuitoare a imaginii androgine, a armoniei cosmice. Prin iubirea sexuală se realizează plenitudinea omului în fiecare jumătate. Uniunea sexelor este cvadripartită, iar nu bipartită, ea este întotdeauna o unire complexă a principiului masculin al unuia cu principiul feminin al celuilalt şi a principiului feminin al acestuia cu principiul masculin al aceluia. Tainica viaţă a androginului se realizează nu în fiinţa bisexuală singură, ci în uniunea cvadripartită a două fiinţe. Pentru mulţi, calea către imaginea androgină unică este parcursă prin multiplicitatea uniunilor. Natura cosmică a iubirii face din gelozie o vină, un păcat.

Gelozia neagă natura cosmică a iubirii, legătura ei cu armonia universală, în numele proprietăţii burgheze individualiste. Gelozia este sentimentul burghezului-proprietar care nu cunoaşte sensul înalt, universal al iubirii. Geloşii cred că obiectul iubirii lor le aparţine, atunci cînd el aparţine lui Dumnezeu şi lumii. În sacramentul iubirii nu există proprietar şi nu există proprietate privată. Iubirea cere sacrificiul oricărei proprietăţi private, oricărei pretenţii burgheze de a fi stăpînul celui iubit doar pentru tine însuţi. Personalitatea se dezvăluie în iubire numai prin sacrificiul concupiscenţei personale. Iubirea, cosmică în înţelesul ei, nu poate smulge omul din cosmos. Tocmai sensul mistic şi cosmic al iubirii, tocmai credinţa în predestinarea şi vocaţia divină în iubire presupune lupta liberă în iubire şi supravieţuirea liberă a celor puternici în iubire, căci predestinarea mistică nu necesită pază.

*

Există o profundă, tragică neconcordanţă între iubirea masculină şi cea feminină, există o stranie neînţelegere şi o teribilă înstrăinare. Femeia este o fiinţă de un cu totul alt ordin decît bărbatul. Ea este în mult mai mică măsură om, în mult mai mare măsură natură. Ea este, prin excelenţă, purtătoarea stihiei sexuale. În sexualitate bărbatul înseamnă mai puţin decît femeia. Femeia este în întregime sex, viaţa ei sexuală este întreaga ei viaţă, cuprinzînd-o în întregime, întrucît ea este femeie şi nu om. La bărbat sexul este mult mai diferenţiat. Prin natura ei femeia trăieşte întotdeauna printr-un singur lucru, ea nu primeşte în sine multiplicitatea. Femeia înţelege prost această aptitudine a bărbatului de a conţine în sine plenitudinea existenţei. Femeia se dăruieşte în mult mai mare măsură unuia, celui care o posedă acum, unei singure trăiri care elimină întreg restul vieţii, întreaga lume. La femeie un singur lucru devine totul, ea vede într-un singur lucru tot, depune într-un singur lucru tot. Întreaga existenţă este identificată de femeie cu acea stare de care e posedată în momentul dat. La întrebarea ce înseamnă existenţa, femeia care suferă de iubire neîmpărtăşită va răspunde întotdeauna că existenţa înseamnă iubire neîmpărtăşită. De această particularitate a naturii feminine este legat relativ slabul sentiment al personalităţii şi o mai mare dependenţă de timp, de trăirile care se schimbă în timp. În natura

bărbatului sentimentul personalităţii este mai puternic şi există o mai mare independenţă faţă de stările care se modifică în timp, o mai mare aptitudine de a conţine în orice moment întreaga plinătate a existenţei spirituale. În natura bărbatului există aptitudinea de a trăi în sine oricînd, adică independent de timp, întreaga plinătate a vieţii spirituale a personalităţii sale, de a-şi simţi întotdeauna sinele propriu în plinătatea forţelor sale. Bărbatul nu este înclinat să se dăruiască exclusiv şi integral bucuriei iubirii sau suferinţelor pricinuite de vreo nenorocire, el are întotdeauna în plus creaţia sa, opera sa, plinătatea forţelor sale. În cîmpul conştiinţei masculine ceva iese în prim-plan, altceva se retrage, dar nimic nu dispare, nu îşi pierde forţa. Femeia se dăruieşte exclusiv şi integral bucuriei iubirii sau suferinţei pricinuite de o nenorocire, ea se topeşte în întregime în acest lucru singur, îşi pune întreaga viaţă în acest lucru. Personalitatea femeii este întotdeauna expusă pericolului dezintegrării în trăiri particulare şi jertfirii de sine în numele unei astfel de trăiri. De aceea natura feminină este atît de înclinată către hipnoză şi stări de posesiune. Isteria feminină are legătură cu această particularitate a naturii feminine şi rădăcinile ei sînt metafizice. De aceste trăsături se leagă tot ce este înalt în femeie şi tot ce este josnic în ea, faptul că natura ei este teribil de străină celei bărbăteşti. Femeia trăieşte veşnicia altminteri decît bărbatul. Bărbatul pune plinătatea forţelor spirituale ale personalităţii sale în independenţă faţă de schimbările timpului, faţă de dominaţia trăirilor trecătoare asupra deplinătăţii personalităţii. Femeia este incapabilă să se împotrivească dominaţiei stărilor trecătoare, dar ea imprimă unei stări trecătoare întreaga deplinătate a naturii sale, veşnicia sa.[6] Atitudinea masculină şi cea feminină faţă de iubire sînt profund diferite. Femeia este adesea genială în iubire, atitudinea ei faţă de iubire este universală, ea pune în iubire întreaga deplinătate a naturii sale şi leagă toate speranţele sale de iubire. Bărbatul este mai degrabă talentat decît genial în iubire, atitudinea lui faţă de iubire nu este universală, ci diferenţiată, el nu se dedică în întregime iubirii şi nu depinde de ea în întregime. În stihia iubirii feminine există ceva teribil de înspăimîntător pentru bărbat, ceva ameninţător şi gata să înghită, ca oceanul. Cerinţele iubirii feminine sînt atît de nelimitate, încît nu pot fi niciodată îndeplinite de bărbat. Pe acest teren se plămădeşte tragedia fără ieşire a iubirii. Cezura între masculin şi feminin — acest semn al căderii omului — face ca tragedia iubirii să fie

fără ieşire. Bărbatul caută în femeie frumuseţea, frumuseţea e ceea ce iubeşte el în ea, frumuseţea este el însetat s-o adore, căci şi-a pierdut fecioara. Dar frumuseţea aceasta rămîne exterioară pentru bărbat, în afara sa, el nu o primeşte înăuntrul său, nu o face părtaşă la natura sa. Femeia este atît de greu de iubit cu o iubire veşnică pentru că în iubire bărbatul vrea să se închine unei frumuseţi aflate în afara sa. În cultul iubirii masculine este sădită divinizarea. Iar femeia reprezintă arareori acea imagine a frumuseţii căreia să i te poţi închina, pe care să o poţi diviniza. De aceea iubirea aduce bărbatului o atît de arzătoare dezamăgire, răneşte în aşa măsură prin neconcordanţa imaginii femeii cu frumuseţea feminităţii veşnice. Dar sensul suprem, mistic al iubirii nu este în închinare şi în divinizarea femeii ca frumuseţe aflată în afară, ci în participarea la feminitate, în contopirea naturii masculine şi feminine în chipul şi asemănarea Domnului, în androgin. În actul creator al iubirii supreme natura masculină şi cea feminină încetează să mai fie chinuitor străine şi vrăjmaşe. Şi trebuie să se petreacă o definitivă eliberare şi purificare de divinizarea erotică a sexualităţii şi feminităţii, transmutate asupra vieţii divine înseşi.

Iubirea sexuală este legată de esenţa însăşi a personalităţii, de pierderea de către om a chipului şi asemănării Domnului, de căderea androginului, în care feminitatea nu era o stihie străină lui, atrăgîndu-l din afară, ci un principiu interior în om, fecioara sălăşluind în el. Iar sensul religios al iubirii sexuale, al erotismului, constă în faptul că el reprezintă izvorul unei mişcări ascendente a personalităţii, al înălţării ei creatoare. Sensul iubirii nu se află în statica rînduielii vieţii, ci în dinamica mişcării vieţii, în crearea unei alte vieţi. Orice izbîndă a staticii asupra dinamicii în iubire înseamnă sclerozare, osificare a iubirii, transformare a ei din creaţie în supunere, în adaptare la condiţiile existenţei. În iubirea adevărată există un avînt creator către altă lume, o depăşire a necesităţii. Cei care vor să transforme iubirea în supunere nu ştiu ce fac. Căci asta înseamnă a transforma libertatea în necesitate, creaţia în adaptare, înseamnă a transforma muntele în şes. Iubirea este a muntelui, nu a şesului şi n-au ce face cu ea cei care sînt gata să se adapteze vieţii de şes. Iubirea nu poate fi reţinută la şes, ea moare şi se transformă în altceva. Iubirea nu supravieţuieşte în viaţa de şes. În iubire nu există nimic static, nimic rînduitor. Iubirea este zbor, distrugînd orice rînduială.

*

În iubirea-prietenie nu există acea teribilă înstrăinare şi teribilă atracţie a obiectului care există în iubirea sexuală. În prietenie nu există această polaritate care atrage stihii opuse şi nu există o atît de chinuitoare coexistenţă a iubirii cu ura. Prietenia nu este într-atît de legată de înseşi rădăcinile personalităţii, de însăşi imaginea şi asemănarea deplină a lui Dumnezeu în om. Prietenia umple viaţa personalităţii cu un conţinut pozitiv, dar ea nu atinge fundamentele prime ale personalităţii. Sexualitatea este revărsată în întregul om, prietenia nu este decît o parte a lui, decît o funcţie sufletească. Dar într-o prietenie adevărată, profundă, există un element erotic, există o legătură mediată, dacă nu una directă, cu sexualitatea. Energia sexuală, energia setei de uniune poate fi orientată şi asupra prieteniei, ca asupra oricărui act creator. Şi este plină de sens înalt numai acea prietenie care conţine tensiunea energiei sexuale, a acestei energii a oricărei uniuni. Taina sexualităţii este taina insuficienţei creatoare, a sărăciei care naşte bogăţie. Prietenia nu este o iubire deplină, ci una fragmentată, ea nu conţine taina ultimă a cuplului, dar se poate apropia de ea. În prietenie nu există uniune a celor doi într-un singur trup (nu numai în sensul actului sexual, ci şi într-un alt sens, mai înalt), există doar atingere. De aceea prietenia este o treaptă înaltă în ierarhia sentimentelor unificatoare, dar nu cea mai înaltă şi nu cea finală. Dar şi în iubirea-prietenie trebuie să existe pătrundere erotică în taina irepetabilă a chipului celui iubit, mai precis oglindirea unuia în celălalt şi înţelegerea în profunzime.

*

Iubirea sexuală, iubirea erotică este considerată profund, absolut distinctă de iubirea general-umană, de iubirea fraternă, de iubirea „creştină". O, desigur, ea este diferită! Iubirea sexuală cunoaşte taina cuplului şi ea se înrădăcinează în polaritatea stihiilor dezintegrate. Iubirea „creştină", ca şi cea umanistă, s-a transformat într-o abstracţie absolută, dezincarnată şi exanguă, într-o iubire „de sticlă", după expresia lui Rozanov. De altfel şi sfinţii părinţi îndemnau mai degrabă „să-ţi îndîrjeşti inima ta" decît să iubeşti. S-a spus aici nu o dată că iubirea creştină nu a fost încă descoperită de umanitate în religia ispăşirii. Descoperirea iubirii

creştine cere un act creator. Ea cheamă la o uniune alta, nu a „astei lumi", a tuturor în umanitatea atotcuprinzătoare a creştinismului, la uniunea tuturor în Duh liber şi nu în natură necesară. Pînă astăzi umanitatea creştină a cunoscut uniunea naturală, uniunea în adaptarea la necesitate. Această adaptare la necesitate exista nu numai în stat, ci şi în biserica ce se asemuia cu statul. Istoria fizică a bisericii a fost total nereligioasă. Întruparea bisericii în istorie a fost culturală şi a împărtăşit toate particularităţile culturii. În iubirea creştină universală, cuprinzînd umanitatea întreagă, trebuie să existe acelaşi elan creator către o altă lume, aceeaşi viziune a chipului uman al fiecărui frate întru Spirit în Dumnezeu, care există în cel mai înalt grad în iubirea erotică. În iubirea creştină, nu cea de sticlă, nu cea abstractă, există reflexul erotismului ceresc, există o orientare către umanitate în asamblul ei şi către întreaga lume a energiei sexuale. Iubirea sexuală depăşeşte dezintegrarea păcătoasă a masculinului şi femininului prin uniunea pe alt tărîm a cuplului. Iubirea creştină depăşeşte dezintegrarea păcătoasă a tuturor fiinţelor lumii, a tuturor fragmentelor lumii prin uniunea pe alt tărîm a tuturor. Căderea şi dezintegrarea omului era legată de sexualitate. De sexualitate este legată şi reunificarea finală. Numai în erotismul ceresc este absent plictisul a tot ce aparţine lumii de aici, plictisul mortal al adaptării la necesitate. S-a încercat, în cursul unei îndelungate istorii, prefacerea iubirii creştine în plictisul adaptării la lumea de aici şi această crimă era justificată prin mistica supunerii faţă de consecinţele păcatului. Autentica iubire creştină era considerată, în lumea creştină, o cutezanţă, trufia unei înălţări prea ameţitoare. Omului păcătos nu îi era permisă nici măcar iubirea, ca unuia nedemn de ea.

*

Este oare suficient de clară legătura tainică a iubirii cu androginia? În această legătură se dezvăluie sensul final al iubirii.[7] Androginia înseamnă uniunea ultimă a masculinului şi femininului în existenţa supremă, asemenea celei divine, depăşirea finală a dezintegrării şi dezbinării, restaurarea chipului şi asemănării lui Dumnezeu în om. Iubirea înseamnă redarea fecioarei pierdute — a Sofiei — omului. În androginie se află descifrarea tainei că în Omul

Absolut — Hristos nu exista viaţă sexuală vizibilă pentru noi, căci în chipul său nu exista dezintegrarea, generatoare a vieţii noastre sexuale terestre. Prin iubire natura feminină înstrăinată se reuneşte cu natura masculină, se restaurează imaginea deplină a omului. Şi în iubire această reunificare este întotdeauna legată de chipul omului, de unicitatea şi irepetabilitatea chipului. De aceea iubirea este calea înălţării omului căzut către asemănarea cu Dumnezeu. În erotism are loc ispăşirea păcatului sexual al omului, ispăşire realizată, care se transformă în creaţie. Păcatul sexualităţii decăzute este învins în mod negativ prin ascetism şi în mod pozitiv-creator prin iubire. Bisexualitatea naturală, deşi desfigurată, a fiecărei fiinţe umane capătă prin androginie înţelesul său supranatural, mistic. În androginie se produce întrepătrunderea tuturor celulelor naturii masculine şi feminine, adică topirea finală, extremă. Fiecare celulă a fiinţei umane este androgină, poartă în sine reflexul naturii divine. Iar uniunea masculinului cu femininul trebuie să fie profundă, nu superficială. Taina finală a existenţei androgine nu va fi niciodată deplin descifrată în limitele acestei lumi. Dar experienţa iubirii erotice ne face părtaşi la această taină. Legătura iubirii erotice cu androginia este tocmai legătura ei cu personalitatea. Căci, în adevăr, orice personalitate este androgină. Androginia înseamnă completitudinea restaurată a sexului în existenţa, asemănătoare celei divine, a personalităţii. În iubire trebuie să se dezvăluie nu taina feminităţii, nu taina masculinităţii, ci *taina omului*.

La fel de indisolubil este legat de creaţie erotismul. Energia erotică este un etern izvor al creaţiei. Iar uniunea erotică se realizează în vederea înălţării creatoare. La fel de indisolubil este legat erotismul de frumuseţe. Cutremurarea erotică este calea manifestării frumuseţii în lume.

Capitolul X

CREAŢIE ŞI FRUMUSEŢE. ARTĂ ŞI TEURGIE

Creaţia artistică dezvăluie cel mai bine esenţa actului creator. Arta este sfera creatoare prin excelenţă. Se obişnuieşte chiar să se desemneze ca artistic elementul creator prezent în toate sferele activităţii spiritului. O atitudine pronunţat creatoare în ştiinţă, filosofie, viaţa socială, morală este considerată artistică. Creatorul lumii este şi El perceput sub aspectul marelui artist. Aspiraţiile epocii creatoare sînt aspiraţii ale unei epoci artistice în care artisticitatea va domni în viaţă. Artistul este întotdeauna creator. Există în creaţia artistică o izbîndă creatoare asupra apăsării „astei lumi" — niciodată o adaptare la „astă lume". Actul artistic este direct opus oricărei îngreunări, el poartă în sine eliberarea. Esenţa creaţiei artistice constă în biruinţa asupra apăsării necesităţii. În creaţia artistică omul trăieşte în afara sa, în afara greutăţii sale, a greutăţii vieţii. Orice act artistic creator înseamnă o parţială transfigurare a vieţii. În percepţia artistică viaţa ne este dată deja luminată şi eliberată, în ea omul răzbate prin apăsarea lumii. În atitudinea creator-artistică faţă de lume se întrevede o altă lume. Percepţia lumii în frumuseţe înseamnă răzbaterea, prin urîţenia „astei lumi", către o altă lume. Lumea impusă, „astă lume" este urîtă, necosmică, în ea nu există frumuseţe. Percepţia frumuseţii în lume este întotdeauna creaţie, căci frumuseţea în lume se realizează în libertate, nu în constrîngere. În orice facere artistică se creează o lume alta, un cosmos, o lume luminat-eliberată. De pe chipul lumii cade crusta. Natura creaţiei artistice este ontologică, iar nu psihologică.

Dar în creaţia artistică este vizibil tragismul oricărei creaţii — neconcordanţa între intenţie şi împlinire. Intenţia oricărui act creator este nemăsurat mai amplă decît orice împlinire a sa. Dar acest lucru s-a arătat nu o dată. Intenţia oricărui act creator este

edificarea unei alte existenţe, unei alte vieţi, pătrunderea prin „astă lume“ către o altă lume, trecerea de la lumea haotic-apăsătoare şi desfigurată către cosmosul liber şi sublim. Intenţia actului creator-artistic este teurgică. Împlinirea actului creator-artistic înseamnă realizarea unei arte diferenţiate, unor valori culturale estetice, ieşirea creaţiei nu în altă lume, ci în cultura acestei lumi. Creaţia artistică nu atinge rezultate ontologice — se creează ceva ideal şi nu real, valori simbolice, nu existenţă. În creaţia artistică se dezvăluie cu claritate natura simbolică a oricărei creaţii culturale. *Tragedia creaţiei şi criza creaţiei este problema fundamentală transmisă de secolul al XIX-lea secolului al XX-lea.* La Nietzsche, la Ibsen, la Dostoievski, la Tolstoi, la simbolişti criza universală a creaţiei a atins încordarea ultimă. Ce uimitor este epilogul întregii vieţi creatoare a lui Ibsen: „Cînd noi, cei morţi, ne trezim“! La el se pune cu o forţă neobişnuită problema opoziţiei tragice între creaţie şi viaţă: a crea viaţa însăşi, sau a crea opere artistice. Întreaga viaţă a lui Tolstoi a fost o chinuitoare trecere de la crearea unor opere artistice desăvîrşite la crearea unei vieţi desăvîrşite. Această tragedie a artistului-creator a dobîndit în zilele noastre o atare acuitate, încît a făcut aproape complet imposibilă o artă desăvîrşită, sublim clasică. Idealul artei clasic desăvîrşite, canonice, supuse normelor este aşezat între creaţie şi existenţă, desparte artistul de viaţă. Creaţia se revarsă în artă desăvîrşită, nu în viaţă desăvîrşită. O altă existenţă, superioară, este intangibilă pentru creatorul-artist. Arta canonică nu admite ieşirea energiei creatoare în altă lume, ea o reţine în „astă lume“, ea admite doar semne simbolice ale unei alte existenţe, nu realitatea însăşi a unei alte existenţe. Arta canonică, cu normele ei diferenţiate, este încă o supunere faţă de consecinţele păcatului, la fel cu conştiinţa canonică, cu familia sau statul. În arta canonică există adaptare a energiei creatoare a artistului-creator la condiţiile acestei lumi. Arta canonică poate fi minunată, dar frumuseţea ei nu este existenţială în sensul ultim al acestui cuvînt, aşa cum nu este existenţial adevărul ştiinţei canonice şi justiţia statului canonic. Canonul în artă înseamnă întotdeauna retenţia energiei creatoare ca adaptare indispensabilă la această lume, ca supunere faţă de consecinţele păcatului uman, retenţie care nu admite crearea unei alte lumi. Arta canonică este imanentă acestei lumi, ea nu este transcendentă. Ea doreşte doar valori culturale, nu o altă existenţă. Arta canonică face cu creaţia frumuseţii acelaşi

lucru pe care familia canonică îl face cu creația iubirii. Arta canonică n-a fost niciodată creație în sensul religios al cuvîntului; ea aparține epocii precreatoare, ea se află încă sub lege și în ispășire. Marii artiști au avut o enormă energie creatoare, dar ea nu s-a putut niciodată realiza în mod adecvat în arta lor. În extazul creator există o pătrundere către altă lume. Dar arta clasic desăvîrșită, canonică reține în această lume, ea nu oferă decît semne ale alteia. Canonul artei diferențiate este legea supunerii. Calea artei canonice este opusă căii cutezanței creatoare. Criza universală a creației este criza artei canonice, ea vestește epoca religioasă creatoare.

*

Există o profundă opoziție între arta păgînă și arta creștină, mai precis, arta epocii creștine. Arta păgînă este clasică și imanentă. Arta creștină este romantică[1] și transcendentă. În arta păgînă clasică există o desăvîrșire imanentă, o perfecțiune imanentă. Arta păgînă clasic sublimă tinde către desăvîrșirea, perfecțiunea formelor aici, pe pămînt, în această lume. Cerul este pecetluit deasupra artei păgîne și idealul perfecțiunii este în ea întotdeauna al acestui tărîm, nu al celuilalt. Numai în arta păgînă se găsește acea desăvîrșire clasică a formelor, acea realizare imanentă a frumuseții în această lume, prin forțele acestei lumi. Perfecțiunea ideală, desăvîrșită a Panteonului este posibilă numai într-o artă păgînă. Perfecțiunea desăvîrșită a artei păgîne nu cheamă nicăieri, ea ne lasă aici, în această lume. În această desăvîrșire sublim clasică a formelor lumii păgîne nu există elan către altă lume, această desăvîrșire realizată se închide în acestă lume. Pe această credință în posibilitatea de a închide frumusețea în această lume prin perfecțiunea desăvîrșită a formelor se sprijină întreaga sculptură și arhitectură antică. În arta antică, clasic perfectă, nu există nostalgie transcendentă, nu există elan transcendent, sub ea și deasupra ei nu se deschide bezna. Chiar și dionisiacul antic era un vîrtej imanent al forțelor naturale. Cerul însuși era, în lumea antică, o cupolă încheiată, închisă, dincolo de care nu mai era nimic. Perfecțiunea și frumusețea sînt tangibile nu acolo, dincolo de limite, ci aici, înăuntrul limitelor. Arta lumii păgîne vorbește nu despre nostalgia sublimei alte lumi, ci despre realizarea frumuseții în această lume, sub cupola închisă a cerurilor. Și această aspirație păgînă, precreștină către desăvîrșirea clasică și

imanentă a formelor creează în artă una din tradiţiile veşnice, care se transmite lumii creştine. Arta creştină este pătrunsă de un alt spirit. Cerul s-a deschis deasupra lumii creştine şi s-a dezvăluit ceea ce este dincolo de limite. În arta lumii creştine nu există şi nu poate exista desăvîrşire clasică a formelor, perfecţiune imanentă. În arta creştină există întotdeauna o aspiraţie transcendentă către altă lume, către pătrunderea dincolo de limitele lumii imanente, există nostalgie romantică. Imperfecţiunea, nedesăvîrşirea romantică a formelor este caracteristică artei creştine. Arta creştină nu mai crede în realizarea finită a frumuseţii aici, în această lume. Arta creştină crede că frumuseţea finită, perfectă, veşnică este posibilă doar în altă lume. În această lume este posibilă doar aspiraţia către frumuseţea altei lumi, doar nostalgia ei. Lumea creştină nu admite nici o închidere, nici o desăvîrşire în această lume. Pentru ea, frumuseţea este întotdeauna ceea ce vorbeşte despre altă lume, adică simbol. Sentimentul creştin transcendent al existenţei creează tradiţia romantică în artă, care se opune celei clasice. Arta creştină romantică vede frumuseţea nepămîntească în însăşi nedesăvîrşirea, nonfinitudinea, în această aspiraţie de a pătrunde dincolo de limitele acestei lumi. Arta creştină nu ne lasă în această lume, în frumuseţea realizată şi finită, ci ne poartă într-o altă lume, către o frumuseţe a altui tărîm, dincolo de limite. În arta păgînă exista o sănătate clasică. În arta creştină există o morbiditate romantică. Asupra idealurilor artei creştine şi-a pus pecetea setea ispăşirii păcatelor acestei lumi, setea apartenenţei la altă lume. Comparaţia între arhitectura gotică medievală şi arhitectura clasică antică trebuie să facă limpede că noi contrapunem cele două tipuri de artă. În arta păgînă avea loc o ordonare a astei lumi, ordonare în frumuseţe, la fel cum există o astfel de ordonare în statul păgîn sau în ştiinţa păgînă. În arta clasică păgînă actul creator al artistului se adaptează la condiţiile astei lumi, la viaţa în frumuseţe aici. Actul creator în lumea desăvîrşirii clasice nu conduce către o altă lume, el instalează mai ferm în această lume. Această desăvîrşire clasică a lumii păgîne creează tradiţia artei canonice, creează canonul în vederea realizării formelor desăvîrşite, finite. Arta romantică este necanonică. Dar arta clasic perfectă a lumii antice se modifică în lumea creştină. În ea există veşnicul şi nepieritorul, dar şi prea trecătorul, ceea ce reţine, ceea ce este, în sensul cel mai adînc, reacţionar. Arta antică este un izvor veşnic de creaţie şi frumuseţe. Dar canonul clasicis-

mului poate deveni o frînă, o forţă conservatoare, vrăjmaşă spiritului profetic. Clasicismul antic degenerează în academism mort. Şi problema nu este deloc cea a conflictului dintre formă şi conţinut, căci în artă forma însăşi este conţinut. Dar forma-conţinut poate fi desăvîrşită şi închisă, după cum ea poate fi elan, nedesăvîrşire. Abia în epoca noastră iese la iveală criza definitivă a artei canonice şi începe să fie înţeleasă relaţia tradiţiei păgîne cu cea creştină în artă. Cel mai bine poate fi înţeleasă natura artei, cu desăvîrşirea ei clasică şi avîntul ei romantic, în Italia, ţara sfîntă a creaţiei şi frumuseţii, printr-o pătrundere intuitivă în Renaşterea timpurie şi tîrzie.[2]

*

Măreaţa Renaştere italiană este infinit mai complexă decît se crede îndeobşte. În Renaştere a existat un avînt nemaiîntîlnit al creaţiei umane, problema creaţiei s-a ridicat cu o neobişnuită acuitate. În Renaştere omul a încercat să revină la izvoarele antice ale creaţiei, la acea hrană creatoare care rămîne nesecată în Grecia şi la Roma. Dar ar fi greşit să credem că Renaşterea italiană a fost păgînă, că ea s-a plasat sub semnul renaşterii paganismului. Această viziune simplificată este o moştenire pe care ne-au lăsat-o istoricii culturii. În avîntul creator al Renaşterii s-a produs o confruntare fără precedent prin intensitatea ei între principiile păgîne şi cele creştine ale naturii umane. În aceasta constă semnificaţia universală şi perenă a Renaşterii. Ea a prilejuit dezvăluirea modului de manifestare a naturii păgîne a omului în creaţie şi a modului de manifestare a naturii lui creştine. Antichitatea, cu idealurile ei de desăvîrşire imanentă, nu a putut fi niciodată restaurată, căci restaurarea deplină a unei epoci universale precedente este în genere imposibilă. Istoricii culturii încep să descopere cu tot mai mare profunzime fundamentele creştine ale Renaşterii.[3] În Renaştere nu vom găsi caracterul unitar al antichităţii păgîne; Renaşterea este o epocă a profundei dedublări a omului, o epocă de o neobişnuită complexitate generată de confruntarea unor principii distincte. Restauratorii paganismului trebuie să admită că sîngele oamenilor Renaşterii fusese otrăvit de conştiinţa creştină a caracterului păcătos al acestei lumi şi de setea creştină de ispăşire. Sentimentul creştin transcendent al existenţei a cuprins atît de adînc firea omului, încît a făcut imposibilă credinţa integrală şi deplină în idealurile imanente

ale vieţii. Oamenii Renaşterii erau creştini dedublaţi, în ei clocoteau două şuvoaie de sînge care se ciocneau între ele. Aceşti creştini-păgîni erau sfîşiaţi între două lumi diferite. Nu se poate găsi un sentiment deplin păgîn, imanent al vieţii în epoca Renaşterii, el este inventat. După Hristos şi transformarea cosmică a naturii umane legată de El, nu mai este posibilă o reîntoarcere integrală la antichitate, la imanentismul păgîn. Iubirea lui Hristos a infuzat în mod magic în natura umană sentimentul apartenenţei la două lumi, nostalgia unei alte lumi. Chiar şi în viaţa lui Benvenuto Cellini, atît de genial povestită de el însuşi, în viaţa acestui om atît de uimitor al celei mai păgîne perioade a Renaşterii — secolul al XVI-lea — este prea mult creştinism. Benvenuto Cellini era în aceeaşi măsură creştin şi păgîn, el nu era deloc un om unitar, dominat în exclusivitate de sentimentul imanent al existenţei. Descrierea viziunilor lui religioase în închisoare este uimitoare, supunerea faţă de voinţa lui Dumnezeu a acestui aventurier şi scandalagiu, care omora oameni în dreapta şi în stînga, zguduie.[4] Întreaga creaţie a Renaşterii poartă pecetea confruntării furtunoase a unor principii opuse, a veşnicului conflict dintre transcendentalismul creştin şi imanentismul păgîn, dintre nedesăvîrşirea romantică şi desăvîrşirea clasică.

Cîteva secole ale Renaşterii (secolele al XIV-lea, al XV-lea, al XVI-lea) sînt marcate de o neobişnuită tensiune a forţelor creatoare ale omului. Dar există cîteva renaşteri şi e foarte important să le despărţim. Există Renaşterea timpurie — trecento — a cărei coloratură este creştină. Ea a fost precedată de sfinţenia lui Francisc de Assisi şi de genialitatea lui Dante. Italia mistică — izvorul Renaşterii timpurii — a fost punctul cel mai înalt al întregii istorii apusene.[5] În Italia mistică, la Ioachim de Flora, s-au născut speranţele care proroceau o nouă epocă universală a creştinismului, epocă a iubirii, epocă a Spiritului. Aceste speranţe au hrănit creaţia Renaşterii timpurii, în întregime religioasă în aspiraţiile ei. Giotto şi întreaga pictură timpurie a Italiei, Arnoldo şi ceilalţi îi urmau pe sfîntul Francisc şi pe Dante. Dar speranţele Italiei mistice au anticipat vremile şi soroacele. Omul era încă incapabil să realizeze ţelul către care, pe căi diferite, se îndreptau Francisc şi Dante, despre care prorocea Ioachim de Flora. O creaţie, o cultură, o artă eclezias-tic-creştină în sensul ultim al acestui cuvînt nu exista încă şi nu putea să existe. Nu fusese încă descoperită adevărata antropologie. Urma abia măreaţa răsculare a omului în umanism. Renaşterea

secolului al XV-lea, quattrocento, nu a realizat idealurile lui Francisc şi Dante, nu a continuat arta religioasă a lui Giotto — în ea s-a dezvăluit confruntarea între stihiile creştine şi cele păgîne din om. Se ridica omul dedublat, care nu izbutise să împace rădăcinile sale păgîne cu cele creştine. În secolul al XV-lea, la Florenţa arta realizează succese şi cuceriri enorme, în ea creaţia omului se eliberează. Dar în quattrocento apar artişti maladivi, dedublaţi, cu o tainică boală care îi împiedică să realizeze pînă la capăt intenţiile lor măreţe, cu o stranie soartă tragică. Această fractură maladivă se simte deja la Donatello, ea există la Pollaiuolo, la Verocchio, capătă o acuitate deosebită la Botticelli şi îşi atinge punctul final la Leonardo. Arta quattrocento-ului este sublimă şi maladiv-dedublată, în ea creştinismul s-a întîlnit cu paganismul şi această întîlnire a rănit sufletul omului.

Arta florentină a quattrocento-ului tindea către perfecţiunea clasică a formelor şi a înregistrat pe acest drum numeroase cuceriri. Dar în arta quattrocento-ului se pot descoperi şi trăsături ale romantismului creştin — nostalgia transcendentă care nu admite desăvîrşire clasică. Sursele Renaşterii — Francisc şi Dante — nu fuseseră încă uitate în secolul al XV-lea. Fra Beato Angelico a fost continuatorul trecento-ului. Soarta tragică a cîtorva artişti aleşi din quattrocento poate fi descifrată numai printr-o pătrundere mai adîncă în sufletul scindat, lipsit de unitate al quattrocento-ului, suflet sfîşiat de confruntarea stihiilor păgînă şi creştină. Soarta tragică a lui Botticelli, unul din cei mai mari artişti ai Renaşterii, care ne-a devenit inteligibil şi apropiat abia în timpul din urmă, ne oferă cheia pentru înţelegerea misterului încă nedescifrat al Renaşterii. Botticelli este cel mai minunat, emoţionant, poetic artist al Renaşterii şi cel mai maladiv, dedublat, a cărui artă n-a atins niciodată desăvîrşirea clasică. În sufletul înfiorat al lui Botticelli quattrocento a trecut de la Lorenzo Magnificul la Savonarola. În soarta lui Botticelli quattrocento-ul a devenit conştient de trădarea sa faţă de măreţele speranţe ale Renaşterii creştine timpurii. Renaşterea păgînă a quattrocento-ului a ajuns, către sfîrşit, să degenereze, intenţiile ei s-au dovedit nerealizate şi apariţia lui Savonarola a fost interior logică şi inevitabilă. Savonarola n-a fost deloc un duşman fanatic şi un nimicitor al artei şi frumuseţii.[6] El amintea de ţelul măreţ al artei, se lupta cu degenerarea, dar în el îşi găsea expresia doar una dintre extreme, care nu putea domina în viaţă, aşa

cum nu putea domina nici Renaşterea păgînă. Cînd Botticelli, marele artist al Renaşterii păgîne, îşi picta Venerele pentru Lorenzo Magnificul, el nu exprima stihia păgînă clasică. Venerele sale semănau întotdeauna cu nişte Madone, aşa cum Madonele sale semănau cu Venere. Potrivit fericitei expresii a lui Berenson, Venerele lui Botticelli au părăsit pămîntul, iar Madonele lui a părăsit cerul. În creaţia lui Botticelli există o nostalgie care nu admite nici o desăvîrşire clasică. Geniul artistic al lui Botticelli a creat doar un ritm al liniilor de o neasemuită frumuseţe. În întreaga soartă artistică a lui Botticelli există un fel de eşec fatal, el nu a realizat nici ţelul Renaşterii creştine, nici pe cel al Renaşterii păgîne. Botticelli este un artist neîmplinit, mai puţin împlinit decît Giotto pe de o parte şi decît Rafael pe de alta. Şi totuşi, Botticelli este cel mai minunat, cel mai apropiat şi emoţionant artist al Renaşterii. Nu te poţi apropia de picturile lui fără un straniu fior. În Botticelli şi în soarta lui s-a întrupat misterul Renaşterii. Prin Botticelli se dezvăluie fatalul eşec al Renaşterii, faptul că ea este de neatins, irealizabilă. *Misterul Renaşterii constă în faptul că ea nu a izbutit.* Niciodată încă nu au fost trimise în lume atîtea forţe creatoare şi niciodată încă nu s-a dezvăluit în asemenea măsură tragedia creaţiei, neconcordanţa între intenţie şi realizare. În această nereuşită a Renaşterii era conţinută o autentică revelaţie a destinelor creaţiei umane, în asta constă unica frumuseţe. Renaşterea nu a avut loc, deşi a existat în ea o măreaţă încordare a energiei creatoare. O Renaştere păgînă este imposibilă într-o lume creştină, pe veci imposibilă. Perfecţiunea clasică imanentă nu mai poate fi destinul sufletului creştin, îmbolnăvit de nostalgia transcendentă. Marea experienţă a unei Renaşteri pur păgîne în lumea creştină trebuia să sfîrşească prin predica lui Savonarola, prin apostazia lui Botticelli. Decăderea şi degenerarea, academismul mort sînt inevitabile la sfîrşitul Renaşterii păgîne în lumea creştină.

Quattrocento este sîmburele Renaşterii, punctul ei central, în el se află misterul Renaşterii. În faţa lui Botticelli, în faţa lui Leonardo se afla o enigmă despre om pe care trecento-ul nu o cunoscuse. Dar ultimele eforturi ale Renaşterii păgîne de a realiza aici idealul desăvîrşirii clasice, finite, au fost făcute în secolul al XVI-lea, în Renaşterea matură romană. Unii ar putea susţine că Michelangelo, Rafael, Giulio Romano, Bramante, întreaga arhitectură a Renaşterii mature contrazic părerea că Renaşterea a fost un eşec. Se va spune:

Rafael a izbutit, a izbutit în mod desăvîrşit. Măreţ în Renaştere nu este Botticelli, ci Rafael. Dar arta cinquecento-ului, cu Rafael în frunte, este începutul decăderii, sclerozării spiritului. Te cuprinde un plictis ucigător cînd rătăceşti prin Vatican, împărăţia Renaşterii mature a secolului al XVI-lea, tînjeşti după Florenţa quattrocento-ului, mai puţin perfectă, mai puţin desăvîrşită, dar singura sublimă, dragă, apropiată, intim emoţionantă. Ce înseamnă Rafael? El este limita abstractă a tradiţiei clasic-desăvîrşite în artă, limita desăvîrşirii, perfecţiunii. Arta lui Rafael — perfecţiunea abstractă a compoziţiei — reprezintă înseşi legile formelor artistice perfecte. Rafael este cel mai puţin individual, cel mai impersonal artist din lume. În arta lui desăvîrşită nu există freamăt al sufletului viu. Nu întîmplător a devenit el idolul şi modelul academiştilor, care învaţă şi în zilele noastre de la el. Nu poţi face o pasiune pentru Rafael, el nu poate fi intim iubit. Rafael avea un dar artistic imens şi o neobişnuită adaptabilitate, dar fie-ne permis să ne îndoim de genialitatea lui. El nu este un geniu pentru că nu exista în el o percepţie universală a lucrurilor, nu exista acea nostalgie care trece dincolo de graniţele lumii. Rafael nu este o individualitate genială, el este forma abstractă, compoziţia perfectă. Clasicismul lui Rafael produce în lumea creştină impresia devitalizării, aproape a inutilităţii, a unui eşec încă şi mai fatal decît nedesăvîrşirea şi dedublarea quattrocentiştilor. Întreagă această măreaţă şi desăvîrşită artă a secolului al XVI-lea este, în esenţa ei, lipsită de originalitate, în sens universal imitativă şi reacţionară. În ea nu există o nouă frumuseţe, încă necunoscută lumii. Arta antică era autentică şi sublimă, în ea exista o viaţă excepţională şi unică. În spatele formelor perfecte ale secolului al XVI-lea se ascunde începutul decăderii şi sclerozării. Pe frumuseţea cinquecento-ului zace pecetea inautenticităţii, fantomaticului, efemerului. Însăşi accesibilitatea, inteligibilitatea, recunoaşterea generală a lui Rafael sînt trăsături fatale artei lui. Michelangelo a fost mai genial, mai autentic, mai tragic decît Rafael. Dar şi desăvîrşirea lui lipsită de farmec a fost un eşec, nici el n-a realizat ţelurile Renaşterii păgîne. Sănătatea artei lui Rafael şi Michelangelo este părelnică, exterioară. Arta maladivă a quattrocentiştilor este mai autentică, mai valoroasă, mai semnificativă. Botticelli, Leonardo, atît de diferiţi, sînt plini de magia farmecului. Această magie este absentă la Michelangelo şi Rafael, ei au ceva asexuat. Michelangelo şi Rafael au fost iniţiatorii decăderii artei.

După ei a apărut şcoala bologneză, academismul mort. Ultimul rezultat al Renaşterii, cu toate eşecurile ei, a fost Barocul, care a încercat să sintetizeze reacţia catolică şi cîştigurile Renaşterii păgîne, să convertească Renaşterea păgînă în serviciul bisericii iezuite. Barocul este mai original decît Renaşterea matură, el a izbutit să împodobească Roma cu fîntîni şi scări. Dar în grimasa falsă a Barocului s-a imprimat fatala lipsă de vitalitate a reunirii creştinismului şi paganismului. Întregul paganism a pătruns din nou în biserica catolică, dar nu s-a realizat în acest fel nici o Renaştere. O Renaştere creştină, ecleziastică este la fel de imposibilă ca şi una păgînă. Cultura este inadecvată atît unei creaţii păgîne, cît şi uneia creştine religioase. Tragismul creaţiei, eşecul ei este ultima lecţie a măreţei epoci a Renaşterii. În eşecul ei măreţ constă măreţia ei. Absoluta desăvîrşire şi perfecţiune pentru lumea creştină se află în depărtările transcendente.

*

Arta poate fi şi ea o ispăşire a păcatului. Există ispăşire şi în arta clasic-canonică, ale cărei realizări sînt opuse ţelurilor actului creator, există ispăşire şi în arta romantică, în care canonul este încălcat şi sînt transgresate orice limite. În artă, ca peste tot în lume, se repetă jertfa de pe Golgota. Dar actul creator artistic iese, prin ţelul său, prin aspiraţia sa, din epoca ispăşirii. *Actul creator este reţinut în lume de ispăşire şi de aceea devine tragic.* Prin esenţa ei creaţia iese din epoca religioasă a legii şi ispăşirii, din Vechiul şi Noul Testament. Dar în aceste epoci universale ea este obligată să se adapteze la lege şi ispăşire. Adaptarea creaţiei la lege produce arta clasică, adaptarea la ispăşire produce arta romantică. Actul creator, generator de artă, nu poate fi specific creştin, el este întotdeauna dincolo de creştinism. Dar realizările acestui act pot decurge într-un mediu creştin. În sens strict creaţia nu este nici păgînă, nici creştină — ea este mai departe. În actul creator artistic este înfrîntă bezna, ea este transfigurată în frumuseţe. S-a mai spus că bezna demonică a lui Leonardo a ars în actul lui creator şi s-a convertit în frumuseţe. Arta poate fi păgîn-clasică sau creştin-romantică nu potrivit esenţei actului creator însuşi, care iese întotdeauna dincolo de limitele paganismului şi creştinismului, ci potrivit atmosferei universale în care arta este realizată.

Vechea şi eterna opoziţie între artă clasică şi artă romantică dobîndeşte în secolul al XIX-lea forme noi. Se naşte pe de o parte realismul, pe de alta simbolismul. Realismul în artă este forma extremă a adaptării la „astă lume". Realismul nu încearcă, aşa cum o face clasicismul, să atingă valorile frumuseţii aici, în mod imanent, el este supus nu canonului-lege, căruia îi este supus clasicismul, ci realităţii, datului universal. Realismul se îndepărtează în cea mai mare măsură de esenţa oricărui act creator, el este forma cea mai puţin creatoare a artei. Realismul ca orientare striveşte şi înăbuşă elanurile creatoare ale artistului. Şi dacă se întîmplă ca realiştii secolului al XIX-lea să fie mari artişti, este numai pentru că orientarea în artă are, în genere, puţină importanţă şi în spatele învelişului realist trecător străluceşte frumuseţea artei veşnice şi a actului creator veşnic. Balzac şi Tolstoi pot fi convenţional denumiţi realişti. În nu mai mică măsură ei au fost mistici şi, întîi de toate, artişti geniali. Programul artei realiste este întotdeauna o cădere a artei, o înjosire a creaţiei, o supunere faţă de neputinţa creatoare. Actul creator al artistului este, în esenţa lui, neascultare faţă de „astă lume" şi urîţenia ei. Actul creator este un elan temerar dincolo de limitele acestei lumi, către lumea frumuseţii. Artistul este încredinţat că frumuseţea este mai reală decît urîţenia acestei lumi. Orientarea realistă crede că urîţenia este mai reală decît frumuseţea şi cheamă la supunere faţă de această urîţenie a lumii. Arta realistă este o artă burgheză. Degenerarea realismului în naturalism a fost ultimul cuvînt al acestei adaptări şi supuneri. Îngreunarea în urîţenie reprezintă o cădere din punct de vedere creator. În artă elanul către frumuseţe nu poate fi absent. Dar este indispensabilă distincţia între supunerea clasicismului, care produce o valoare imanentă a frumuseţii, şi supunerea realismului, care oglindeşte pasiv lumea. Ca şi cunoaşterea, creaţia artistică nu este o oglindire a realităţii, este întotdeauna un adaos la realitatea universală a ceva încă inexistent. Iar în marea, geniala artă a secolului al XIX-lea, convenţional denumită realistă, se poate descoperi atît eternul clasicism, cît şi eternul romantism. Mai mult decît atît, în adevărata artă realistă se găsesc trăsături simboliste, care reflectă natura eternă a oricărei arte. Dar astăzi realismul s-a sfîrşit. Arta sfîrşitului secolului al XIX-lea şi începutului secolului al XX-lea stă sub semnul simbolismului. Abia în simbolism se dezvăluie natura autentică a oricărei creaţii artistice. Şi tragedia creaţiei atinge în simbolism culmea sa.

Dificultatea problemei simbolismului constă în aceea că pe de o parte orice artă este simbolică, iar pe de alta există o nouă artă simbolică, vestind geneza unui nou suflet şi unei forme de creaţie fără precedent. Desigur, Dante şi Goethe au fost simbolişti. Desigur, simbolismul poate fi descoperit în fiinţa însăşi a oricărei arte mari, autentice, în natura însăşi a actului creator care naşte valoarea frumuseţii. În artă se creează nu o nouă existenţă, ci numai semne ale noii existenţe, simboluri ale ei. Arta învaţă întotdeauna că tot ce este trecător este simbolul unei alte existenţe, nepieritoare. Ultima realitate a existentului este creată în artă doar simbolic.[7] În mod nonsimbolic, real, existentul ultim şi tainic este inaccesibil actului artistic. De aceea simbolismul artei este nu doar forţa ei, ci şi slăbiciunea ei. Simbolismul indică veşnica tragedie a creaţiei umane, distanţa care desparte creaţia artistică de realitatea ultimă a existentului. Simbolul este o punte aruncată de la actul creator către realitatea misterioasă, ultimă. Arta nu poate fi realistă nici în sens empiric, nici în sens mistic. Despre realism în artă se poate vorbi doar convenţional. Realismul mistic trece dincolo de limitele artei înţelese ca valoare diferenţiată a culturii. Un realism mistic deplin ar însemna depăşirea tragediei creaţiei. Simbolismul în artă nu face decît să ascută, pe culmile sale, tragedia creaţiei şi aruncă o punte către o creaţie nouă, nemaiîntîlnită a existenţei. În marea artă veche, la Dante de exemplu, roza mistică era doar un simbol al realităţii ultime a existentului. Dar chiar şi arta lui Dante este incapabilă să creeze o existenţă nouă. Nu numai arta, ci cultura în ansamblul ei este simbolică. În cultură şi în valorile ei se creează doar semne, simboluri ale existenţei ultime, iar nu existenţa însăşi, realitatea însăşi. Pînă şi cultura economică nu este decît un semn, un simbol al dominaţiei ultime a omului asupra naturii şi nu existenţa însăşi a acestei dominaţii, realitatea ei ultimă. Ultima, cea mai reală dominaţie a omului asupra naturii va fi teurgică, iar nu economică. Există simbolism în orice creaţie umană. Simbolismul este creaţia nedesăvîrşită, care n-a atins ţelul ultim, nu s-a realizat deplin. Arta trebuie să fie simbolică, cea mai înaltă artă este cea mai simbolică. Dar simbolismul nu poate deveni lozinca ultimă a creaţiei artistice. Dincolo de simbolism se află realismul mistic; dincolo de artă — teurgia. Simbolismul este o cale, iar nu ţelul ultim, simbolismul este o punte către creaţia noii existenţe, iar nu noua existenţă însăşi. Simbolismul înseamnă eternul în artă, căci orice artă autentică este

o cale către o nouă existenţă, o punte către altă lume. Simbolismul etern al actului artistic creator e prezent şi în arta clasică şi în arta romantică. Nici măcar realismul secolului al XIX-lea nu a fost capabil să ucidă complet natura simbolică a artei.

Dar există şi „simbolismul" ca orientare a artei noi. Noul simbolism este caracteristic pentru noul suflet şi pentru noua epocă a creaţiei umane. Simbolismul lui Mallarmé, Maeterlinck, Ibsen, la noi cel al lui Viaceslav Ivanov, Andrei Belîi şi al altora introduce în lume valori noi, o frumuseţe nouă, el nu mai este simbolismul lui Goethe, nu este simbolismul marilor creatori ai trecutului. În noul simbolism este dusă pînă la capăt măreaţa tensiune creatoare a spiritului uman, dar şi tragedia creatoare, boala spiritului. Omul nou se avîntă în elanul său creator dincolo de limitele artei aşa cum au fost ele fixate de această lume. Simboliştii refuză orice adaptare la această lume, orice supunere faţă de canoanele acestei lumi, ei sacrifică bunurile instalării comode în această lume, concedate drept răsplată pentru adaptare şi supunere. Soarta simboliştilor — precursori ai unei vieţi noi în creaţie — este jertfelnică şi tragică. Simbolismul lui Goethe era încă ascultător faţă de canon, faţă de adaptare, faţă de legea lumii. Chiar şi simbolismul dantesc se supunea lumii medievale. Noul simbolism se îndepărtează de toate ţărmurile, el caută nemaipomenitul şi nemaivăzutul. Noul simbolism caută ceea ce este ultim, final, extrem, el iese dincolo de limitele căii de mijloc, aşezate, canonice. În noul simbolism creaţia se depăşeşte pe sine, ea se avîntă nu către valorile culturii, ci către o nouă existenţă. Simbolismul este setea eliberării de simbolism prin perceperea naturii simbolice a artei. Simbolismul este criza artei culturale, criza oricărei culturi a mijlocului. Aici este semnificaţia lui universală. Dar „morţii sînt sortite prea timpuriile vlăstare prea'ntîrziatei primăveri".* Primii simbolişti trebuiau să piară, să cadă jertfe, aşa cum a pierit, a căzut jertfă Fr. Nietzsche. Prorocirea noii existenţe îşi croia drum în simbolism, dar nu trebuie căutată în simbolism desăvîrşirea perfectă, nu trebuie căutate în el realizări perfecte. Tragedia oricărei creaţii creştine, cu nostalgia ei transcendentă, se încheie în simbolism. Paganismul unor decadenţi este un fenomen superficial. Simbolismul este ultimul cuvînt al epocii universale a ispăşirii şi ajunul epocii universale a creaţiei. Simboliştii sînt precursorii jertfelnici şi vestitorii epocii universale a creaţiei ce va să vină. Dar prin rădăcinile lor, simboliştii aparţin încă epocii ispăşirii.

*

Nu cunosc fenomen mai nobil, interior mai tragic şi în felul său eroic, decît cel al scriitorilor catolici ai Franţei secolului al XIX-lea, catolici cu totul aparte, neoficiali, neadaptaţi la „astă lume" catolică. Vorbesc despre Barbey d'Aurevilly, Ernest Hello, Villiers de l'Isle-Adam, Verlaine, Huysmans, Léon Bloy. Aceşti „reacţionari", în majoritatea cazurilor regalişti estetici, clericali şi aristocraţi urau cu o sfîntă ură lumea burgheză a secolului al XIX-lea. Ei erau oamenii unui spirit nou, care trepida sub vestmintele Restauraţiei. Ei erau reacţionari-revoluţionari, total inadaptaţi, întreaga viaţă a cărora s-a scurs în sărăcie, nerecunoaştere şi eşec. Aceşti oameni nu erau dispuşi la nici un compromis cu spiritul burghez, ei nu-şi iubeau decît visul şi îi dăruiau jertfelnic întreaga lor viaţă. Biografiile acestor oameni te cutremură prin tragismul, prin eroismul lor aparte.[8] Frumuseţea, în numele căreia trăiau, a însemnat întotdeauna pentru ei altă lume, în toate privinţele opusă urîţeniei „astei lumi" detestate. Chiar „reacţionarismul" lor era o revoltă şi nu o adaptare. Aceşti oameni nu-şi puneau nici o speranţă în rînduiala şi bunăstarea terestre. Spiritul lor îi arunca dincolo de graniţele acestei lumi. Această lume le provoca o repulsie îngreţoşată.[9] Cît de opus este acest spirit nobil, de un autentic aristocratism, modernismului burghez care se joacă de-a paganismul satisfăcut de sine! Arta noilor francezi catolici, respinşi de toată lumea şi nerecunoscuţi, reprezintă ultimele flori tîrzii ale epocii universale a ispăşirii. Frumuseţea lor mai este încă frumuseţea ispăşirii. Aceste suflete obosite sînt jertfe ispăşitoare pentru păcatele lumii burgheze, ale astei lumi care a trădat nobleţea. Aici sufletul catolic se subţiază pînă la pierderea tuturor contururilor acestei lumi, a întregii apăsări a catolicismului secularizat. Dar nu există temeritate creatoare a noii epoci universale nici în minunatele povestiri ale lui Villiers de l'Isle-Adam, nici în versurile lui Verlaine, nici în furia răutăcioasă a lui Léon Bloy împotriva lumii burgheze. Aceste suflete se află la răscrucea dintre două lumi, în ele freamătă inconştient viitorul în care ele nu cred, dar calea lor este un act de jertfire şi ei sînt neputincioşi să creeze o nouă viaţă. Noul simbolism în Franţa are o legătură profundă cu catolicismul. Mai sus de aceşti ultimi catolici, care au primit în ei înşişi întreaga frumuseţe a ispăşirii, sacrificial-nobili şi neputincios-eroici, se află numai Nietzsche, Ibsen, Dostoievski.

Profunda criză a artei se face simţită, de asemenea, în pictura ultimului timp, în cubism, în futurism. Oricît de pervertită ar fi arta actuală de reclamă şi şarlatanism, sub toată această drojdie se ascunde ceva mai profund. Cubismul lui Picasso este un fenomen foarte semnificativ şi tulburător. În tablourile lui Picasso se simte o adevărată groază a despicării straturilor, a dematerializării, decristalizării lumii, o dezintegrare a corporalităţii lumii, o smulgere a tuturor vălurilor. După Picasso, în pictura căruia trăieşte vîntul cosmic, nu există întoarcere la vechea frumuseţe întrupată.

*

Noua artă, noul simbolism sînt valoroase şi semnificative întîi de toate ca indicii ale crizei generale a artei, ale crizei culturii în ansamblul ei. Ceea ce adversarii au denumit decadentism este legat de această mare criză a creaţiei umane. Realizările artistice ale noii arte nu sînt atît de măreţe pe cît sînt căutările şi chinurile ei. Noua artă este o artă de tranziţie în esenţa ei, ea este o punte către o altă creaţie. Arta ne-a apropiat de o criză de o profunzime fără precedent în istoria culturii. Profunda revoluţie în creaţia umană îşi pune pecetea asupra căutărilor chinuitoare ale artei. O asemenea revoluţie în creaţie n-a cunoscut nici epoca apariţiei creştinismului în lume. Creştinismul n-a însemnat o revoluţie creatoare în lume, creştinismul a fost revoluţia ispăşirii. În arta catacombelor a fost preluată arta antică, creaţia a rămas la creştini păgînă. Mai tîrziu creştinismul a introdus în artă nostalgia transcendentului, dar şi atunci arta a continuat să rămînă în limitele realizărilor terestre ale valorilor artistice, fie ele şi nedesăvîrşite. Astăzi se pune problema profund revoluţionară a imposibilităţii supravieţuirii artei ca valoare culturală. Actul creator artistic se revarsă din cultură în existenţă. Simbolismul reprezintă insatisfacţia faţă de cultură, nedorinţa de a rămîne în cultură, o cale către existenţă. Trăim la începutul sfîrşitului artei umane de mijloc, artei culturale. Este un fenomen mai profund decît criza artei canonice, este criza oricărei arte ca valoare diferenţiată a culturii, revărsarea energiei creatoare pe un făgaş nou. Nu mai există artă sublim clasică, ea nu mai este posibilă. Arta lui Dostoievski, Tolstoi, Ibsen, Baudelaire, Verlaine nu este o artă clasic sublimă, nu este o artă canonică. Academismul contemporan în artă este întotdeauna lipsit de viaţă şi nu mai e sublim. Nu este

posibilă întoarcerea la epoca prerevoluţionară în artă. Arta lui Goethe, ca şi întreaga viziune a lui Goethe despre viaţă, este pentru noi un rai pierdut pentru vecie. Orice tentativă de reîntoarcere la Goethe este letal-reacţionară. Sentimentul catastrofic al vieţii şi-a pus pecetea asupra artei noastre şi nu permite reîntoarcerea la idealul goethean. Goethe a fost un geniu şi a fost un simbolist, dar arta lui era încă o artă uman-mijlocie, culturală, era o întîrziere înăuntrul graniţelor. Goethe nu cunoştea încă acel sentiment catastrofic al vieţii, care nu admite întîrzierea în valorile mijlocii, nu admite adaptarea la perspectivele de durată ale vieţii bine orînduite. Astăzi idealul lui Goethe ne reţine la mijloc, împiedică ieşirea la iveală a capătului. Goetheanismul este o lozincă conservatoare. Astăzi în creaţie ies la iveală capetele, limitele. Proorocirea despre o nouă existenţă îşi caută ieşirea în actul creator al noului suflet. Tot ce este canonic, clasic, cultural-diferenţiat, tot ce este mijlociu, adaptat la „astă lume", tot ce este goethean, kantian pune stavile conservatoare, pune piedici spiritului creator profetic. Reîntoarcerea la idealurile canonice, clasice ale culturii poate fi doar o reacţie temporară de oboseală şi neputinţă. Viitorul aparţine catastrofismului creator al lui Dostoievski, Nietzsche şi al simboliştilor autentici. Arta continuă să fie o adaptare la „astă lume" şi catastrofismul creator trebuie să ajungă la negarea sacrificială a artei, dar prin artă şi în interiorul artei înseşi. Jertfirea culturii în numele unei existenţe superioare va fi supraculturală, iar nu preculturală, nici extraculturală, ea va îndreptăţi sensul suprem al culturii şi al artei ca măreaţă manifestare a acestei existenţe.

*

Noul estetism nu a fost academic, clasică artă pentru artă. Estetismul năzuia să devină o nouă religie, o ieşire din această lume monstruoasă în lumea frumuseţii. Estetismul voia să fie tot, să fie o altă viaţă, el se revărsa dincolo de graniţele artei, el jinduia după transmutarea existenţei în artă, după renunţarea la existenţă, după jertfirea acestei lumi în numele frumuseţii. În religia estetismului exista un fel de ascetism, un fel de martiriu *sui generis*. De această natură era estetismul lui Huysmans. Huysmans este martirul şi pustnicul estetismului, care s-a dezis de viaţa în astă lume. De această natură este estetismul celor mai buni simbolişti francezi cu soarta

lor sacrificială. Dar estetismul nu crede în transmutarea reală, în transfigurarea acestei lumi zăcînd în urîțenie în adevărata lume a frumuseții, în frumusețe ca existență. În religia estetismului frumusețea este contrapusă existenței, ea este în afara existenței. Estetismul este inapt să creeze frumusețea ca esență ultimă și suprem reală a lumii. Estetismul nu este teurgic. În acest caracter iluzoriu, în acest antirealism constă profunda tragedie a estetismului, aici se află sămînța morții lui. Estetismul se retrage într-o lume fantomatică, în frumusețe ca nonexistent, fugind de urîțenia existentului. Dacă estetismul ar fi realizat prin creație frumusețea ultimă a existentului, el ar fi salvat lumea. Căci frumusețea va salva lumea, cum spunea Dostoievski. Estetismul autentic, nobil, aristocratic era pătruns de o nostalgie religioasă. Nostalgia lui Huysmans nu a fost potolită de „rafinata Tebaidă" a estetismului — el trece de la estetism la misticism catolic, sfîrșește în mînăstire și scoate la iveală prin propria lui viață profunzimile religioase ale estetismului. Străini de modernismul burghez și decadentismul plin de sine, cei mai buni dintre esteții francezi se îndreaptă către catolicismul mistic. Dar dacă estetismul se apropie, pe de o parte, de întunecimile religioase, el degenerează, pe de alta, în modernism burghez, în gurmandiză estetică, în Rémy-de-Gourmondism,[10] în academism de salon. Această cale emană duhoarea putrefacției. Pe această cale a morții spirituale se încearcă salvarea artei prin reîntoarcerea la idealurile clasic-canonice, la academism, parnasianism, la pur apolinism. Rămîne de o însemnătate universală și creatoare numai acel estetism care a dus la întunecimile religioase.

Estetismul a ascuțit pînă la limită insatisfacția față de urîțenia vieții, imposibilitatea de a trăi mai departe în această urîțenie. Oricît a degenerat estetismul, generînd o nouă trivialitate și o nouă urîțenie în modernismul burghez, el a modificat în mod radical ceva în sentimentul vieții, a tăiat orice posibilitate de întoarcere la vechile adaptări la urîțenia vieții. Este pentru totdeauna afirmată autonomia frumuseții, imposibilitatea reducției ei la bine și adevăr, locul ei de sine stătător în viața divină. Proza cotidiană a vieții nu este doar consecința păcatului, ea este păcat, supunerea față de ea este un rău. Poezia sărbătorească a vieții este pentru om o îndatorire în numele căreia trebuie sacrificată viața cotidiană cu binefacerile ei, cu liniștea ei. Frumusețea nu este doar țelul artei, ci și țelul vieții. Și țelul ultim nu este frumusețea ca valoare culturală, ci frumusețea

ca existență, adică transmutarea urîțeniei haotice a lumii în frumusețea cosmosului. Simbolismul și estetismul au formulat cu o neobișnuită acuitate țelul traducerii frumuseții în viață. Și dacă țelul transformării vieții în artă este iluzoriu, țelul transmutării vieții acestei lumi în frumusețe existențială, în frumusețe a existentului, în cosmos, este mistic real. Cosmosul este tocmai frumusețea ca existent. Frumusețea cosmică este țelul procesului universal, ea este o altă existență, o existență superioară, o existență în curs de facere. Natura frumuseții este ontologică și cosmică. Dar toate determinările frumuseții sînt formale și parțiale. În esența ei ultimă frumusețea este indeterminabilă, frumusețea este o mare taină. În taina frumuseții trebuie să fii inițiat și ea nu poate fi cunoscută în afara inițierii. Trebuie să trăiești în frumusețe pentru ca s-o cunoști. Iată de ce sînt atît de supărător nesatisfăcătoare toate determinările exterioare și formale ale frumuseții.[11] Dar realitatea ultimă a frumuseții ne este accesibilă în această lume doar simbolic, doar sub forma simbolului. Posesiunea realistă a frumuseții existente, fără mijlocirea simbolului, va fi începutul transfigurării acestei lumi într-un nou cer și un nou pămînt. Atunci nu va mai exista artă, nu va mai exista trăire estetică în sensul strict al cuvîntului, trăire prin care se mediază simbolic existența ultimă. Calea către frumusețe ca existență, către cosmos, către noul cer și noul pămînt este o cale religios-creatoare. Este intrarea într-o nouă viață universală. A trăi în frumusețe este porunca noii epoci creatoare. Creatorul așteaptă de la creatură frumusețe nu mai puțin decît bunătate. Pentru neîmplinirea poruncii frumuseții sînt posibile chinurile iadului. Imperativul de a crea frumusețea în toate și peste tot, în fiecare act al vieții, inițiază noua epocă universală, epoca Spiritului, epoca iubirii și libertății. Există în acest imperativ un aristocratism autentic, ceresc, un ierarhism autentic, nu ierarhismul burghez al acestei lumi. Fiecare act creator artistic reprezintă o ieșire din această lume, depășirea urîțeniei lumii. Dar în epoca religios-creatoare el va crea un nou cosmos. În aceasta constă sensul religios al crizei artei, al crizei culturii. Revolta negativă, necreatoare împotriva vechii arte sublime, pure, este neputincioasă și sterilă, această revoltă se transformă cu ușurință în nihilism barbar. Revolta nu produce decît anarhie. La fel de neputincioasă și sterilă este revolta negativă împotriva științei pure. Arta, cultura în genere, trebuie interior depășite de om. Criza creatoare a artei trebuie să fie imanentă și supraculturală, nu barbară

şi neculturală. Valorile culturii sînt sfinte şi orice nihilism este, în raport cu ele, ateu. În artă, ca şi în ştiinţă, mai este încă vie evlavia legii şi ispăşirii. Este posibilă numai o depăşire imanent-creatoare, iar nu una exterior-nihilistă a artei şi ştiinţei, ca şi a culturii în ansamblul ei, în numele unei existenţe superioare. Aceasta este o cale supraculturală, iar nu preculturală. Ajungem astfel la problema teurgiei, a creaţiei teurgice — problema fundamentală a epocii noastre.

*

Teurgia nu creează cultură, ci o nouă existenţă, teurgia este supraculturală. Teurgia este arta care creează o altă lume, o altă existenţă, o altă viaţă, frumuseţea ca existent. Teurgia biruie tragedia creaţiei, orientează energia creatoare către o viaţă nouă. În teurgie cuvîntul devine carne. În teurgie arta devine dominaţie. Începutul teurgiei înseamnă sfîrşitul literaturii, sfîrşitul oricărei arte diferenţiate, sfîrşitul culturii, dar un sfîrşit care preia în sine sensul universal al culturii şi artei, un sfîrşit supracultural. Teurgia înseamnă acţiune a omului comună cu acţiunea lui Dumnezeu — acţiune divină, creaţie teantropică. În creaţia teurgică este anulată opoziţia tragică între subiect şi obiect, neconcordanţa tragică între ţelul unei noi existenţe şi realizarea unor valori exclusiv culturale. Teurgul creează viaţa în frumuseţe. Arta simbolică este o punte, o cale către arta teurgică. Noua artă trebuie să ducă la teurgie. Teurgia este stindardul artei timpului din urmă, al artei sfîrşitului. Poate că nu sîntem încă suficient de copţi pentru arta teurgică şi n-ar trebui să abuzăm mecanic de lozinca ei sfîntă. Dar sîntem suficient de copţi pentru a avea conştiinţa trecerii inevitabile a oricărei arte în teurgie. Sîntem conştienţi de setea teurgică a fiecărui artist autentic. Teurgia corespunde epocii religioase a creaţiei. Teurgia este o artă imanent-religioasă. Orice restaurare a vechii arte religioase este moartă şi mincinoasă. Tendinţa religioasă în artă este la fel de mortală pentru artă ca şi tendinţa socială sau cea morală. Creaţia artistică nu poate fi şi nu trebuie să fie în mod specific şi premeditat religioasă. Este sterilă tentativa de restaurare a artei religioase în sensul medieval al termenului. De ex[emplu] restaurarea moartă se simte în arta religioasă a lui Vasneţov. Arta profană, liberă, trebuie să ajungă în mod imanent pînă la limite religioase. În acest sens

este religioasă arta lui Ibsen, arta lui Baudelaire. Idealul antic al artei este rău nu pentru că arta nu trebuie să fie pură, liberă de orice sarcină impusă ei din afară. Arta este absolut liberă. Arta este libertate, nu necesitate. Dar idealul artei clasice academice este mijlociu, este un ideal care frînează, care împiedică manifestarea profunzimilor ultime ale artei. Căci profunzimile ultime ale oricărei arte autentice sînt religioase. Arta este religioasă în profunzimile actului creator artistic însuşi. În limitele sale proprii creaţia artistului este o activitate teurgică. Teurgia înseamnă creaţie liberă, eliberată de normele impuse ale acestei lumi. Dar în profunzimile activităţii teurgice se dezvăluie religios-ontologicul, sensul religios al existenţei. Teurgia nu poate fi o normă impusă sau o lege pentru artă. Teurgia este limita năzuinţei lăuntrice a artistului, a făptuirii lui în lume. Nu ştie ce înseamnă teurgie cel care o confundă cu tendinţa religioasă în artă. Teurgia este libertatea ultimă a artei, limita interior atinsă a creaţiei artistului. Teurgia este o acţiune superioară magiei, căci ea este o acţiune comună cu cea divină, o continuare, în comun cu Dumnezeu, a creaţiei. Teurgul creează, în uniune cu Dumnezeu, cosmosul, frumuseţea ca existenţă. Teurgia înseamnă chemare către creaţie religioasă. În teurgie transcendentalismul creştin se transmută în imanentism şi prin teurgie se atinge desăvîrşirea. Arta nu este singura care duce la teurgie, dar arta este una din principalele căi către ea.

Calea către creaţia teurgică trece prin jertfă şi renunţare. Teurgul săvîrşeşte actul de jertfire al acestei vieţi în numele unei alte vieţi. Artistul-teurg se leapădă de arta rînduită a acestei lumi în numele actului creator pur. La capătul artei se află aceeaşi renunţare la sine ca şi la capătul ştiinţei, statului, familiei, întregii culturi. Arta teurgică este sintetică şi sobornicească, ea este o panartă, încă nemaivăzută, încă nedezvăluită. Wagner năzuia la o astfel de artă, dar n-a realizat-o niciodată. În Wagner există un fel de falsitate şi calea lui conţine ceva reacţionar, căci el vrea să realizeze o artă sintetică pe terenul vechii culturi şi vechii conştiinţe religioase. Teurgia este o făptuire universală. În ea converg toate genurile creaţiei umane. În teurgie creaţia frumuseţii în artă se uneşte cu creaţia frumuseţii în natură. Arta trebuie să devină o nouă natură transfigurată. Natura însăşi este o operă de artă şi frumuseţea ei este creaţie.

*

În epoca noastră frămîntată, plină de căutări, epocă de tranziţie, neîntrupată şi nedesăvîrşită, spiritul muzicii domină asupra spiritului plasticii. Epoca noastră este cea mai puţin arhitecturală şi cea mai puţin sculpturală dintre toate epocile istoriei universale. Viaţa noastră este neplastică, este fără chip, spiritul nostru nu se întrupează în imagini ale frumuseţii. În pictură se produce o dematerializare, o dezincarnare. Arhitectura a pierit cu totul, iar sculptura a devenit nesculpturală. În secolul al XIX-lea exista o muzică măreaţă, dar nu exista plastică măreaţă. Geniul germanic este muzical şi el a înfrînt geniul latin — geniu plastic. Dar frumuseţea întrupată a vieţii este plastică. Cultura sublimă creează întîi de toate o mare arhitectură. Cultura noastră nu este sublimă. Spiritul muzicii a devenit, în epoca noastră, un spirit burghez. Muzica a fost transformată în relaxarea şi distracţia preferată a burgheziei, care nu obligă la nimic, neutralizează voinţa, produce o trecere iluzorie în altă lume.[12] Spiritul muzicii conţine profeţia frumuseţii întrupate ce va să vină. Beethoven era un profet. Dar muzica zilelor noastre a încetat să fie profeţie, ea s-a adaptat la viaţa burgheză. Singur Scriabin prooroceşte o nouă epocă universală. Viitorul profetic nu aparţine nici spiritului german al muzicii, nici spiritului latin al plasticii, ci artei sintetice teurgice, nu celei wagneriene, care rămîne încă în cultură, ci uneia diferite, care trece dincolo de limitele culturii către o nouă existenţă. Renaşterea slavo-rusă nu poate fi nici muzicală, nici plastică, ea nu poate fi decît teurgică. Ea era proorocită de marea literatură rusă. Problema artei ca teurgie este o problemă rusă prin excelenţă, o tragedie rusă a creaţiei. În artistul-teurg se va realiza dominaţia omului asupra naturii prin frumuseţe. Căci frumuseţea este o *forţă* măreaţă şi ea va salva lumea.

Capitolul XI

CREAŢIE ŞI MORALĂ. NOUA ETICĂ A CREAŢIEI

Morala tradiţională a lumii creştine nu a fost pînă acum creatoare. Morala creştină a continuat să fie lege veterotestamentară, demascînd, asemenea statului creştin, păcatul, sau a fost supunere faţă de consecinţele păcatului, supunere ispăşitoare. Morala creatoare a iubirii evanghelice, neotestamentare, nu a fost dezvăluită în lumea creştină, ea scînteia doar, asemenea strălucirii fulgerului, la aleşi ca sfîntul Francisc. Creştinismul era întors spre lume ca religie a supunerii, nu ca religie a iubirii. Spiritul sfinţilor părinţi este întîi de toate un spirit al supunerii, nu al iubirii. Făptuirea creştină a însemnat depăşirea păcatului. Creştinismul a inoculat lumii morala supunerii şi morala bunei rînduieli. Morala este, în această lume, întru totul asemănătoare statului, familiei, ştiinţei. Morala este canonică, ea este sub lege. Morala înseamnă legea supunerii în raport cu Dumnezeu şi legea bunei rînduieli în raport cu lumea. Chiar buna rînduială în această lume (statală, economică, familială, ştiinţifică ş.a.m.d.) se justifică din punct de vedere moral ca povară şi apăsare a supunerii faţă de consecinţele păcatului. Vieţii de zi cu zi a supunerii i se acordă un privilegiu moral în raport cu sărbătoarea iubirii. Morala s-a dovedit expresia apăsării lumii, a strivirii omului prin păcat şi consecinţele lui. În morala tradiţională a lumii creştine există o teribilă apăsare, există un patos al poverii. Imperativul categoric este întotdeauna îngrozitor de greu, în el nu există înaripare. Buna Vestire a Evangheliei nu cunoaşte imperativul categoric, dar el este cunoscut lumii creştine împovărate de consecinţele păcatului. Şi această supusă purtare a poverii consecinţelor păcatului a dus de mult la devitalizarea moralei creştine. Această împovărare, vrăjmaşă a oricărui zbor, devine ea însăşi păcat. Şi însăşi supunerea, începută ca un act eroic, degenerează în ipocrizie. Creştinismul ca

revelaţie a harului, a libertăţii şi iubirii nu este o morală legiferată şi nu conţine în sine nici un utilitarism şi nici o obligativitate generală. Lumea creştină, însă, este contaminată de morala utilitară a adaptării, de criteriile folosului şi bunei rînduieli ale acestei lumi îngreunate. Morala oficială a lumii creştine este în întregime adaptată la această lume, la apăsarea ei, la formele diminuate ale comunicării în această lume. Este morala fricii utilitare. În ea este negată natura serafică a omului, divinitatea naturală a omului. Am căuta în van în această morală iubirea evanghelică şi seninătatea, atît de puţin adaptate la apăsarea lumii, atît de nesupuse consecinţelor păcatului. Morala creştină este profund oportunistă, ea este plină de patosul adaptării supuse, de patosul purtării poverii şi apăsării lumii. Această conştiinţă morală ajunge pînă la a justifica supunerea faţă de rău, căci ea vede o virtute morală în purtarea răbdătoare a consecinţelor răului. Apăsarea acestei morale nu este jertfelnică. Oportunismul moralei creştine îşi găseşte suprema sancţiune religioasă în mistica supunerii. Morala creştină tradiţională este în mod hotărît vrăjmaşă oricărui eroism, oricărei intensificări eroice a vieţii, înălţării eroice, jertfei eroice. Exista eroism în morala cavalerească, a cărei natură era creatoare, dar sursele ei nu sînt tradiţional-creştine, nu sînt patristice. În conştiinţa creştină a sfinţilor părinţi, în conştiinţa creştină tradiţională virtuţile negative — smerenia, renunţarea, abstinenţa — au umbrit virtuţile pozitive — bărbăţia, nobleţea, onoarea. Este semnificativ că moralişti atît de avansaţi ai noilor vremi cum sînt Kant sau L. Tolstoi împărtăşeau, în moralismul lor, religia legiuirilor veterotestamentare. Kant şi Tolstoi sînt străini de tainele autentice ale religiei creştine, dar ei exprimă cu pregnanţă morala creştină ca morală a legii, morală a supunerii şi nu a creaţiei. Tolstoi cerea o supunere radicală, revoluţionară legii morale a Stăpînului vieţii şi în numele acestei supuneri, în numele nerezistenţei pasive în faţa răului a rupt cu orice adaptare oportunistă. Conştiinţei lui Kant i s-a dezvăluit marele adevăr cu privire la autonomia morală a personalităţii, dar el a subordonat în mod raţionalist individualitatea creatoare legii general valabile. Atît lui Tolstoi, cît şi lui Kant le este străină morala creatoare. În ultimă instanţă Tolstoi îşi sorbea morala din ortodoxie, epurînd-o de toate adaptările şi stratificările procesului istoric. Există în morala lui Tolstoi aceeaşi rînduială domestică utilitară ca şi în morala tradiţional-pravoslavnică. Moralei creştine tradiţionale îi este străin

orice spirit de sacrificiu autentic. Ea se bizuie pe garanţia fermă că „se va depărta paharul acesta“.* Spiritul ei de rînduială domestic-utilitară nu admite sacrificiul siguranţei şi rînduielii în lume. Prin supunere se cumpără o situaţie neprimejdioasă în lume, o bună aşezare într-un liman liniştit. Nu există în această lume a cotidianului mod de viaţă mai puţin jertfelnic, mai utilitar-rînduit decît modul de viaţă „duhovnicesc“. Starea duhovnicească este cea mai ataşată de cotidian, cea mai adaptată şi cea mai bine rînduită dintre toate stările. Feţele „duhovniceşti“ sînt cele mai puţin duhovniceşti, cele mai carnale. Ierarhiei duhovniceşti îi este străină tragedia jertfei. În schimbul supunerii, care şi-a pierdut de mult inspiraţia vitală, lumea creştină duhovnicească şi-a cumpărat bunăstarea trupească şi liniştea spirituală. Această lume a ocupat locuri comode în viaţă nu numai spiritual, ci şi material, fără conştiinţa primejdiei şi obligativităţii luptei. Morala tradiţională a lumii creştine este burgheză în sensul cel mai profund al acestui cuvînt.

*

Păcatul moralei creştine tradiţionale, inoculate unei lumi care a pierdut credinţa creştină, nu se află defel în extremismele ascetismului. Acest păcat se află în adaptarea oportunistă la lumea „burgheză“. *Morala creştină justifică, în numele supunerii faţă de apăsarea lumii, lumea aşa cum este, lumea zăcînd în răutate.* Această morală este pătrunsă de patosul faptelor mici şi condiţiilor modeste, ea se teme de fapte mari, eroice, înaripate. Neînariparea este aproape ridicată la rangul unui eroism religios. Se sancţionează măruntul profesionalism moral. Fiecare să şadă modest la locul său şi să-şi facă răbdător mica sa treabă. Nu e bine să te înalţi prea tare deasupra răului şi urîciunii lumii. Trebuie să împărtăşeşti urîţenia şi înjosirea comună, strivirea comună. Se află aici un veşnic izvor de inerţie şi reacţie pe terenul unui gen de democratism religios. Această morală nu iubeşte muntele, ea este potrivnică oricărui spirit aristocratic, îi este străin spiritul prometeic. Morala dominantă, care s-a legat de conştiinţa creştină, este în întregime pătrunsă de adaptarea burghez-democratică la condiţiile acestei lumi. *Spiritul burghez* este o categorie morală fundamentală. În acest concept este introdus, desigur, aici, un sens religios-metafizic şi nu unul social de clasă. Spirit burghez înseamnă adaptare la datul universal în scopul

rînduielii, liniştii şi siguranţei în această lume. Spirit burghez înseamnă supunere faţă de situaţiile şi evaluările generate de inerţia şi apăsarea astei lumi. Burghez este tot ce evaluează omul nu potrivit calităţilor lui, ci potrivit situaţiei lui, mediului său înconjurător. Opusă spiritului burghez este orice depăşire creatoare a datului universal, ieşirea din evaluările dictate de inerţia universală. Opusă spiritului burghez este orice renunţare sacrificială la buna rînduială şi siguranţă. Morala mic-burgheză este ataşată locului, limitată de dat, ea se teme de orice desprindere. În esenţă, orice morală a cotidianului este burgheză — burgheză este şi morala creştină a cotidianului. În morala evanghelică pură nu există nimic care să ţină de cotidian, nimic burghez. A fost oare morala sfîntului Francisc morala creştină dominantă?[1] Toată lumea a considerat întotdeauna că morala evanghelică este inaplicabilă vieţii, cu grijile ei de rînduială şi siguranţă. Şi lumea creştină a acceptat morala burgheză extracreştină, adecvată vieţii, îndreptăţită de supunerea faţă de consecinţele păcatului. Toate valorile burgheze ale situaţiei în lume au fost acceptate şi justificate de conştiinţa creştină dominantă. Creştinismul a sancţionat întreaga ierarhie falsă a „astei lumi". Ascetul şi schimnicul episcop Teofan se înclină în faţa tuturor valorilor burgheze ale situaţiei lumeşti. El recunoaşte nu ierarhia celestă a persoanelor, ci ierarhia terestră a rangurilor. Valoarea burgheză a puternicilor astei lumi se dovedeşte o valoare religioasă. Calea ascetică a episcopului Teofan este, în relaţie cu Dumnezeu, mistică, dar morala sa este, în relaţie cu lumea, grosolan burgheză. Este o banală morală mic-burgheză, care duce supunerea pînă la slugărnicie şi adaptarea la datul universal pînă la apologia bătăii cu varga.[2]

În secolele al XIX-lea şi al XX-lea conştiinţa morală dominantă a respins ultimele rămăşite ale ascetismului creştin autentic şi ale sacrificiului creştin al astei lumi în numele avîntului transcendent către altă lume. A învins morala burgheză, morala valorilor convenţionale ale situaţiei în astă lume, a valorilor bogăţiei, puterii, faimei, desfătării sexuale, desfătării în lux şi confort. Creştinismul devine el însuşi din ce în ce mai burghez, din el dispare sfinţenia autentică, neîmpăcarea cu „lumea", frumuseţea năzuinţei către altă lume. Conştiinţa creştină uită că cei bogaţi, faimoşi, puternici ai acestei lumi sînt cei cărora le va fi cel mai greu să intre în împărăţia cerurilor. Cei bogaţi, faimoşi, puternici ai astei lumi sînt cei spiritual

decăzuți, nu cei înălțați, oameni adesea demni de dispreț, adesea jalnici. Puternicii astei lumi sînt slabi în fața Domnului. Depășirea creștină a „lumii" înseamnă tocmai depășirea oricărei „îmburghe-ziri", sacrificarea folosului și bunăstării lumești în favoarea nobleții și frumuseții modelului existențial. Religia lui Hristos nu este compatibilă cu recunoașterea valorilor burgheze, cu închinarea în fața bogăției, puterii, faimei, desfătărilor lumii. Morala creștină tradițională are un izvor neevanghelic, izvorul ei nu este revelația lui Hristos — Omul Absolut, ci un izvor necreștin, precreștin. Morala burgheză este originara morală a speciei și rînduielii genetice. Întreaga istorie creștină este pătrunsă de dualitatea moralei precreștine a speciei și moralei creștine a personalității. Pornind de la morala creștină a personalității nu se putea edifica nici o rînduială universală genetică, socială. Morala creștină a personalității era în întregime cuprinsă în ideea sacrificării lumii în numele altei lumi. Orice rînduială se bizuia, pe de altă parte, pe originara morală burgheză, necreștină a speciei. Nu se poate trăi în lume și crea o nouă viață numai cu morala supunerii, numai cu morala luptei împotriva propriilor păcate. Cel care trăiește în veșnică groază în fața propriilor păcate, acela este incapabil să facă ceva în lume.

*

Orice om trebuie să treacă prin ispășire și să se împărtășească din taina ei. Momentul ispășirii păcatului în viața unui om este inevitabil legat de supunere și smerenie, de renunțare la afirmarea de sine, de jertfirea trufiei spirituale. Cel care nu cunoaște această lucrare lăuntrică a supunerii și renunțării, acela nu se poate înălța. Orice cale spre înălțare presupune jertfa și lucrarea spirituală lăuntrică a lepădării vechiului Adam. Prin smerenie se săvîrșește eliberarea de propria răutate și stricăciune: cel care a săvîrșit ceva rău și josnic nu e pierdut, el se curăță prin taina căinței și se naște la o nouă viață. Dar o etică integrală a vieții nu poate fi construită numai pornind de la smerenie și ascultare. Marile momente ale smereniei și ascultării se transformă cu ușurință în robie, ipocrizie și moarte spirituală dacă sînt recunoscute ca unice călăuze ale vieții. Morala creștină a smereniei și ascultării este insuficientă, în ea nu se descoperă toate valorile vieții. Lucrarea spirituală a smereniei și ascultării constituie doar momente ale drumului, țelul însă este

crearea noii vieţi. Dar creştinismul ca religie a ispăşirii nu dezvăluie creaţia morală. Astăzi morala creştină a sfinţilor părinţi ca unică evaluare a plinătăţii vieţii e mai greu de acceptat decît dogmele şi tainele creştine. Şi sînt de-a dreptul surprinzătoare tentativele conştiinţei contemporane de a transforma religia lui Hristos, religie a misterului universal al ispăşirii, într-o morală creştină. Se spune adesea: singurul lucru care a rămas de la creştinism şi este acceptabil pentru conştiinţa noastră este morala creştină. Cei ce vorbesc astfel o fac doar pentru că văd morala creştină ca infinit adaptabilă. Ei îndreptăţesc creaţia vieţii prin morala creştină numai pe calea unei nelimitate siluiri a Evangheliei. În conştiinţa morală a noii umanităţi există valori care nu au fost dezvăluite de morala creştină. Aceste valori creatoare vorbesc despre înălţarea omului şi e mai dificil să se renunţe la ele decît la raţionalismul decăzut care împiedică acceptarea dogmelor şi sacramentelor — nu trebuie renunţat la aceste valori. În creştinism ieşea învingătoare morala semită şi împotriva ei se răscoală morala ariană. Revolta lui Nietzsche împotriva moralei creştine este nemăsurat mai profundă şi mai semnificativă decît obiecţiile raţionaliste ale lui Harnack împotriva dogmelor creştine. Latura morală a creştinismului conţine ceva veşnic şi absolut. Acest ceva veşnic şi absolut este legat de mistica ascetică a depăşirii acestei „lumi", a renunţării la binefacerile iluzorii ale acestei lumi, printr-o trăire interioară a Golgotei. Cea mai preţioasă şi de neclintit în morala creştină este tocmai acea latură către care sînt cel mai puţin înclinaţi moralizatorii contemporani ai creştinismului — ascetismul mistic. Dar în morala creştină istorică există numeroase stratificări ale moralei cotidiene, numeroase adaptări trecătoare şi convenţionale. Morala pravoslavnică a vieţii cotidiene, care duce patosul ascultării pînă la umilinţă şi servilism faţă de rău şi urîţenie, nu reprezintă ceea ce este veşnic în creştinism, ci doar ceva vremelnic, ca tot ce ţine de cotidian. Idealul moral al sfinţilor părinţi este un ideal al stăreţiei.* El neagă tinereţea, adică iniţiativa şi elanul creator, se teme de tinereţe. Idealul patristic al stăreţiei este parcă speriat de tinereţea păgînă, faţă de care trebuia să se petreacă o respingere universală, el consideră orice tinereţe ca fiind păgînă. În primele, cele mai încordate momente ale ispăşirii, stăreţia trebuia opusă tinereţii. Dar stăreţia nu este veşnică. Prin ispăşire lumea va ajunge la o nouă morală creatoare a tinereţii, nu a tinereţii păgîne,

ci a tinereţii în Duhul lui Hristos. Hristos — Omul Absolut este veşnic tînăr. În Evanghelia însăşi nu există stăreţie. Stăreţia este o invenţie umană, nu divină. Ea a apărut pentru că tinereţii umane i-a fost mai greu să primească taina înţeleaptă a ispăşirii decît stăreţiei. Aceasta este o slăbiciune umană. Mare este înţelepciunea stăreţiei, trecînd dincolo de limitele astei lumi. Dar o morală a vieţii construită pe stăreţie vorbeşte întotdeauna despre neputinţă. Morala stăreţiei este morala grijii şi a fricii. Numai morala tinerească poate fi o morală a creaţiei şi temerităţii. Morala Evangheliei este o morală fără griji, nu o morală a grijii şi cel mai desăvîrşit purtător al moralei evanghelice rămîne sfîntul Francisc, un tînăr în spirit, nu un bătrîn. Morala grijii, a preocupării este morala burgheză a acestei lumi. În Evanghelie se spune: uitaţi-vă la păsările cerului şi la crinii de pe cîmpie; şi se mai spune: ajunge zilei necazul ei.* Există aici o lipsă de griji şi o nepăsare tinerească. Nu trebuie, desigur, confundată stăreţia cu bătrîneţea. În stăreţie se află împlinirea înţelepciunii, în bătrîneţe — decădere. Dar, în viaţă, morala stăreţiei trece cu uşurinţă în morala bătrîneţii, morala veşnicei frici, veşnicei griji, veşnicei preocupări pentru necazul de mîine, veşnicei negări a divinei nepăsări a păsărilor cerului şi crinilor cîmpului, negare a adevărului evanghelic-franciscan tineresc. Hristos este veşnic tînăr, cum veşnic tînăr este şi androginul — fecioară-fecior. Morala creatoare ce va să vină este morala veşnicei tinereţi transfigurate, neînfricate şi fără griji. Are dreptate Carlyle să spună că numai victoria asupra fricii îl face pe om — om.[3] Morala creatoare nu poate fi întemeiată pe ruptura şi contrapunerea umanului şi divinului — în ea se dezvăluie întotdeauna natura serafică a omului.

*

În ce constă valoarea eternă a moralei creştine, în ce constă valoarea ei pentru morala viitoare a vieţii, morală creatoare? Aprecierile morale se descompun într-o serie de antiteze. Există o morală a slăbiciunii şi o morală a forţei; o morală a compasiunii, a binelui uman, a altruismului şi o morală a valorilor, a înălţării creatoare; o morală a robului obidit şi o morală a culpei libere; o morală a nobleţii aristocratice a spiritului şi o morală a spiritului de rob, de plebeu. Nietzsche a recunoscut în morala creştină o morală a robu-

lui, o morală plebee, o morală a slăbiciunii şi s-a pătruns de ură împotriva ei. El i-a contrapus morala stăpînului, o morală aristocratic-nobilă, o morală a forţei. Nietzsche a spus despre creştinism multe lucruri remarcabile, tulburătoare, preţioase pentru renaşterea morală a omului, căci, în adevăr, el a fost unul dintre cei mai mari moralişti ai tuturor timpurilor, în sensul cel mai nobil al acestui cuvînt. Dar toate cele spuse de Nietzsche despre creştinism trebuie răsturnate, luate în sens invers.[4] Motivele criticii nietzscheene a moralei creştine sînt profunde şi preţioase, dar critica însăşi este total inexactă. Nietzsche vorbeşte ca un orb din punct de vedere religios, lipsit de darul viziunii tainelor ultime. Religia lui Hristos nu este deloc ceea ce credea Nietzsche că este. Morala creştină nu este o morală de rob şi plebeu, ci o morală aristocratic-nobilă, morala fiilor Domnului, a primilor născuţi, a înaltei lor provenienţe şi a înaltei lor destinaţii. Creştinismul este religia celor puternici în spirit, nu a celor slabi. În sanctitatea creştină s-a produs o selecţie a celor puternici în spirit, o acumulare de forţă spirituală. Etica proprie creştinismului este o etică a victoriei în spirit, nu a înfrîngerii. Cei care înfrîng „lumea", cei care sacrifică bunurile acestei lumi sînt cei mai puternici, cei mai autentici învingători. Prin comparaţie cu forţa şi biruinţa spiritului lui Hristos, orice forţă şi biruinţă în această lume este meschină şi iluzorie. Puternicii astei lumi sînt slabi, învinşi în Spirit. Adevărata morală creştină îl face pe om, înfiat de Dumnezeu, în mod liber răspunzător pentru soarta sa şi pentru soarta lumii şi exclude pentru fiii Domnului posibilitatea de a simţi o ofensă de robi, de plebei, o obidă lipsită de nobleţe faţă de soartă, de viaţă şi de oameni. Trăirea culpei libere este o trăire a forţei; trăirea ofensei de rob este o trăire a slăbiciunii. Cel părtaş la împărăţia fiilor Domnului este liber. Cel care tînjeşte să-şi ispăşească vina sa şi păcatul său, acela tînjeşte după forţă din forţă, iar nu după slăbiciune din slăbiciune, acela participă la izbăvirea lumii. Neputinţa omului de a ispăşi prin propriile forţe naturale păcatul, faptul că el cere ajutor Mîntuitorului este neputinţa naturii umane căzute, neputinţa omului rupt de Dumnezeu. Dar, în adevăr, întreaga demnitate a omului stă în faptul că el este părtaş la Dumnezeu şi la viaţa divină, la înălţarea sa. Iar ajutorul acordat omului de Mîntuitor, de Dumnezeu-Om, nu este un ajutor exterior omului, străin naturii lui, ci un ajutor lăuntric, descoperind propria

lui natură asemănătoare celei divine, părtaşă la viaţa divină, este o înălţare interioară a omului. Hristos nu este în afara noastră, ci în noi, el este Omul Absolut în noi, El este participarea noastră la Sfînta Treime. Religia lui Hristos este religia forţei supreme a omului, ea este opusă oricărei slăbiciuni şi deprimări a omului. Creştinismul este calea descoperirii în fiecare om a Omului Absolut. Dar în epoca universală a ispăşirii Omul Absolut se dezvăluie sub aspect sacrificial, iar morala creştină este o morală a sacrificiului. Celălalt aspect al Omului Absolut se dezvăluie în creaţie. De aceea calea moralei creştine duce prin jertfă la creaţie, prin repudierea astei lumi şi bunurilor ei ispititoare către creaţia altei lumi şi altei vieţi. În sacrificiu se află patosul autentic al moralei creştine. Sacrificiul presupune forţa spiritului şi exclude slăbiciunea spiritului. Numai forţa este aptă de sacrificiu. Capacitatea de jertfire este întotdeauna nobilă, ea este întotdeauna aristocratică. Un spirit plebeu nu este un spirit jertfelnic. Sacrificarea creştină a „lumii" şi bunurilor ei presupune întotdeauna o sacrificare a siguranţei, a unei poziţii neprimejdioase în lume, este întotdeauna repudierea bunei rînduieli în lume. Este consimţămîntul de a-l urma pe Hristos prin părăsirea de Dumnezeu. Caracterul sacrificial al moralei creştine este direct opus oricărui spirit burghez. De aceea adevărata morală creştină trebuie să recunoască virtutea situaţiei nelipsite de primejdii, virtute pe care o recunoştea în cel mai înalt grad Nietzsche, şi să respingă virtuţile burgheze. Dar jertfa în creştinism nu este niciodată jertfa în numele bunăstării oamenilor, în numele virtuţilor burgheze, ci jertfa în numele lui Dumnezeu şi în numele valorilor creatoare, valorilor înălţării. Este o cale spre înălţime prin dezintegrare. Jertfa creştină este întotdeauna a piscurilor şi a înălţării, nu a şesurilor, nu nivelatoare. Morala creştină este o morală a valorilor, a înălţării creatoare a vieţii şi nu morala bunăstării oamenilor, nu o morală altruist-distribuitoare. Creştinismul este o religie a iubirii, nu a altruismului. Creştinismul nu admite coborîrea calităţii în numele cantităţii, el este în întregime în calitate, adică în valoare aristocratică.

*

Criza universală a culturii, despre care s-a vorbit mult, este în acelaşi timp o criză a moralei, o revoluţie a conştiinţei morale. Amoralismul este un fenomen al crizei universale a moralei după

cum decadentismul este un fenomen al crizei universale a artei. Ca valoare canonică, ca valoare culturală general-valabilă, morala este fracturată, la fel de răscoaptă şi fracturată ca şi celelalte valori canonice şi general-valabile ale culturii, la fel ca ştiinţa, ca arta clasic-sublimă, ca familia şi toate celelalte. Între morală şi existenţă e o prăpastie adîncă şi această prăpastie s-a căscat acum. Este un caz particular, dar foarte grăitor, al rupturii dintre cultură şi existenţă. Pe calea moralei este inaccesibilă treapta supremă a existenţei, o altă viaţă. Amoralismul nu este decît simptomul maladiv, adesea superficial, al profundei crize a moralei ca lege, a moralei veterotestamentar-canonice. Tot astfel, anomaliile sexualităţii reprezintă un simptom maladiv al crizei speciei, al fracturii în vechea sexualitate. Prin criza universală a moralei îşi croieşte drum setea de creaţie morală, de morală creatoare, nu de supunere.[5] Criza moralismului, revolta împotriva legii supunerii morale este şi ea prevestirea noii epoci universale, epocii creatoare. În viaţa morală, ca şi în viaţa cognitivă, artistică, sexuală noul om jinduieşte să creeze o nouă viaţă şi nu să poarte doar povara supunerii faţă de consecinţele păcatului, nu să se adapteze doar la condiţiile acestei lumi. În morala canonică a tuturor epocilor nu s-a născut încă o nouă comunicare între oameni. Ca orice lege, morala mai degrabă demasca răul decît să făurească adevărul suprem al vieţii. Astăzi morala depăşeşte legea supunerii, care demască răul, dar se adaptează la condiţiile lui. Morala vrea să devină creaţia unui adevăr superior al vieţii şi unei existenţe superioare. Ca sferă diferenţiată a vieţii culturale, morala încetează să inspire, se anchilozează şi degenerează. Ea este percepută ca o piedică în calea creaţiei existenţei. Morala de mijloc, morala siguranţei, morala care întîrzie sosirea sfîrşitului, care îngrădeşte existenţa trebuie, mai devreme sau mai tîrziu, să sfîrşească singură şi să fie depăşită prin încordarea creatoare a spiritului uman. În această criză a moralei mijlociu-îngrăditoare, a moralei siguranţei, importanţa lui Nietzsche este uriaşă. Spiritul lui creator a voit să se aşeze de cealaltă parte a mijlocului lipsit de primejdii al moralei canonice. Morala canonică a fost întotdeauna purtătoarea spiritului mijlociu-comun, iar nu a spiritului înălţimilor individuale. Nietzsche a fost marele demascator al spiritului mijlociu-comun al umanismului. Morala umanismului nu este morala capătului şi piscului, ea este morala mijlocului şi platitudinii. Morala umanismului este încă o morală a ascultării, nu

a creaţiei, morala speciei, nu morala teantropiei. Morala umanistă este distributivă, nu productivă. Nietzsche este precursorul sacrificial al noii epoci morale. Dar el însuşi este în întregime tranzitoriu, el nu este făurarul unor valori noi. Noua epocă a creaţiei va fi supramorală, la fel cum va fi supraculturală, iar nu premorală şi preculturală. Premoralitatea, amoralitatea înseamnă nihilism, ca orice precultură, ca orice revoltă anarhică negatoare, care nu zideşte cosmosul, ci descătuşează haosul. Criza universală a moralei trebuie să se îndrepte spre sfîrşit, nu să se întoarcă la început. În criza moralei este enormă şi importanţa lui Ibsen. În creaţia lui Ibsen găsim aceeaşi atmosferă a aerului de munte, de eroică ascensiune care există şi în *Zarathustra*. Aceeaşi revoltă a individualităţii afirmîndu-se calitativ împotriva spiritului mijlociu-comun. Nietzsche şi Ibsen sînt cei mai mari moralişti ai noilor vremuri, dar ei sînt încă orbi din punct de vedere religios. Semnificativă este, de asemenea, înfocata ură a catolicului nebun Léon Bloy împotriva lumii burgheze şi valorilor moralei burgheze. În cartea sa *Exégèse des Lieux Communs* există sclipiri de autentică genialitate şi spiritul burghez este disecat în profunzime ca o categorie religios-metafizică.[6] La L. Bloy freamătă şi se mînie tot ce a fost cu adevărat nobil în catolicism, nesupus lumii burgheze. Dar în ura înfocată a lui L. Bloy există necredinţă în victoria nobleţei asupra burgheziei. Există la Bloy o neputinţă creatoare, ca la toţi marii catolici francezi ai secolului al XIX-lea. Un destin nebănuit l-a făcut pe Nietzsche temerar din punct de vedere creator şi orb din punct de vedere religios, iar pe Bloy văzător din punct de vedere religios dar neputincios din punct de vedere creator.

Care este deci esenţa crizei morale? Esenţa aceasta constă, în primul rînd, în trecerea revoluţionară de la conştiinţa pentru care morala înseamnă supunere faţă de legea mijlociu-comună la o conştiinţă pentru care *morala este o sarcină creatoare a individualităţii*. Asta înseamnă eliberarea de reziduurile moralei heteronome. Morala general-valabilă a legii nu era decît o demascare a răului şi păcatului şi o egalizare a tuturor în rău şi păcat. Legea trebuie împlinită, adică trebuie să nu faci rău şi să te eliberezi de păcat. În această depăşire nu există nimic individual şi creator. Dar sarcina cea mai înaltă a omului este crearea noii vieţi. Crearea noii vieţi trece prin taina individualităţii. Morala creatoare nu este îndeplinire a legii, ea este revelaţie a omului. Şi această revelaţie a omului în

creaţia morală, întotdeauna individual-calitativă, iar nu mijlociu-comună, se întîlneşte undeva cu morala evanghelică, cu morala sfîntului Francisc, cu poezia individuală a vieţii neotestamentare, care nu cunoaşte legea. Ceea ce s-a spus aici nu înseamnă anomism. Legea trebuie depăşită interior, nu respinsă prin revoltă. Latura păcătoasă a naturii umane rămîne întotdeauna întoarsă către lege, dar latura ei creatoare iese de sub lege.

*

Morala creştină tradiţională a fost în mod prea exclusiv construită pe frica şi grija pentru salvarea sufletului. Morala creatoare trebuie să fie construită pe bărbăţie şi grijă pentru înălţarea creatoare. Frica de pieire înjoseşte omul şi devine pînă la urmă imorală şi nereligioasă prin motivele ei. Această frică este lipsită de nobleţe şi urîtă. Veşnicul tremur înfricoşat pentru propriul suflet distruge chipul Domnului în om. De groază, omul este gata să renunţe la toate valorile creaţiei, doar să nu piară. Aceasta este o formă particulară, extrem de neatrăgătoare, de egoism religios. Egoismul şi laşitatea sînt interior corelate. Tot astfel sînt corelate între ele spiritul de sacrificiu şi bărbăţia. Neînfricarea şi curajul sînt virtuţi religioase. Neînfricarea spiritului, temeritatea în faţa Domnului sînt virtuţile supreme, sacrificiale ale căii religioase. Frica egoistă de propria pieire, ce împinge omul să renunţe la onoare, trebuie să lase loc fricii de propria josnicie, urîţenie, lipsă de nobleţe. Este o mare calomnie la adresa creştinismului a spune că îi este străin simţul onoarei. Adevăratul spirit al onoarei nici nu este posibil altfel decît pe terenul creştinismului, căci creştinismul este o revelaţie despre personalitate. Onoarea nu înseamnă trufie spirituală şi afirmare de sine. Onoarea înseamnă paza în om a chipului şi asemănării lui Dumnezeu, care nu trebuie înjosit. Onoarea păzeşte valoarea divină şi reprezintă, de aceea, unul dintre fundamentele moralei. Renunţarea la sine distruge natura atee din om. Onoarea afirmă natura divină a omului. Renunţarea la autoafirmarea atee şi paza onoarei converg într-o unică virtute — dezvăluirea Omului divin. În cavalerism a existat o creaţie morală autentică. Ideea cavalerismului anticipa revelaţia despre om. Dar cavalerismul nu s-a realizat niciodată. Cavalerismul concret al Evului Mediu era la fel de departe de ideea cavalerismului pe cît este de departe ierarhia

concretă a bisericii catolice de Biserica mistică a lui Hristos. Cavalerismul este veşnic prin misiunea sa. El a introdus în lume valori eroice — valoarea onoarei sacrificiale şi a fidelităţii sacrificiale. În cavalerism se făurea personalitatea. Lumea burgheză a epocii contemporane a vrut să substituie cavalerismului spiritul mic-burghez, virtuţilor cavalereşti virtuţile mic-burgheze. Cavalerismul a fost îngropat pe veci ca o creatură a Evului Mediu, el nu mai poate renaşte, credea lumea burgheză. Dar pieirea cavalerismului ar însemna pieirea înaltei căliri sufleteşti a personalităţii. Spiritul cavalerismului continuă să trăiască în veşnică opoziţie cu spiritul burghez. Morala cavalerească şi morala burgheză vor rămîne în vecii vecilor, pînă la sfîrşitul veacurilor, polarităţi profunde, vrăjmaşe. Categoriile cavalerismului şi spiritului burghez sînt categorii religios-metafizice, nu social-istorice, ele persistă în vestimentaţiile diverse ale diferitelor epoci. Cavalerismul rămîne o misiune eternă a spiritului uman, care depăşeşte vestmintele desuete ale cavalerismului medieval. Şi misiunea cavalerismului spiritual, a cavalerismului în Spirit se ridică în epoca noastră burgheză cu o nouă forţă în faţa vîrfurilor umanităţii. În epoca noastră este posibilă renaşterea ordinelor cavalereşti într-un spirit nou. Spiritul cavalerismului este chemat să păzească aristocratismul autentic, celest al valorilor morale, ierarhismul autentic, celest, neîntinat de ierarhismul burghez al astei lumi. Faptul că orice valoare este aristocratică este o revelaţie a spiritului cavaleresc. Cavalerismul constituie o ierarhie autentică, tainică, o ierarhie a jertfei şi de aceea nevăzută pentru lumea burgheză, subordonată ierarhiei sale vizibile, dar înşelătoare. Morala cavalerească este o morală a valorii şi ea este, de aceea, profund opusă întregii morale burghez-democratice a bunăstării şi rînduielii, moralei „ultimilor oameni". Democratismul (în sens metafizic, nu social) este profund burghez, căci pune bunăstarea şi rînduiala oamenilor mai presus de valori, cantitatea mai presus de calitate, ceea ce este mijlociu-comun mai presus de individual, distribuţia mai presus de creaţie. Morala aristocratică (în sens metafizic, nu social) este morala valorii, a calităţii, a individualităţii, a creaţiei. Orice diminuare a valorii, calităţii, individualităţii, creaţiei în numele mijlociu-comunului, cantitativului, bunăstării, rînduielii şi distribuţiei este un păcat în faţa lui Dumnezeu şi în faţa divinului din om. Ecumenismul, universalismul creştin nu poate avea nimic comun cu diminuarea democratică a valorilor şi

calităţilor, cu sacrificarea burgheză a creaţiei în numele bunăstării. Creştinismul este aristocratic, ierarhic, el este orientat către valoare, către calitate, către individualitate. Şi în acelaşi timp creştinismul este ecumenic-universal, el este salvarea lumii întregi, a toţi şi toate, pînă la ultimul fir de iarbă, el cheamă pe toţi la banchetul mesianic. Creştinismul recunoaşte valoarea absolută a fiecărei persoane umane, dar această recunoaştere nu are nimic comun cu mecanica democratică a cantităţilor. Şi în adevăr, viitoarea morală creatoare a lumii, semnificînd o măreaţă revoluţie morală, nu este o morală democratică, ci o morală aristocratică, de vreme ce creaţia este în întregime în calitate, nu în cantitate, în valoare, nu în bunăstare, în individual, nu în mijlociu-comun, în înălţare, nu în distribuire, în organism, nu în mecanism. Aristocratismul este moralmente revoluţionar, democratismul este moralmente conservator. Morala cavalerească a aristocratismului nu poate oprima şi înrobi pe nimeni — ea este slujire universală, întotdeauna sacrificială. Cavalerul se sacrifică pe sine şi binele său, dar nu sacrifică niciodată o valoare, este în mod absolut fidel valorii.

*

Nu numai utilitarismul, ci şi altruismul este o concepţie a moralei burghez-democratice, a moralei mijlociu-comune a bunăstării, a moralei cantităţilor. Altruismul a fost inventat de burghez-democraticul veac al XIX-lea, care a vrut să înlocuiască prin el iubirea creştină. Despre altruism se vorbeşte atunci cînd s-a răcit şi a îngheţat iubirea. Iubirea este creaţie a unei forme noi de comunicare, de comunicare în Spirit. Iubirea uneşte organic, ea satură calitativ. Iubirea este ieşire din „astă lume“, din gravitaţie, înţepenire şi sfîşiere în altă lume, lumea libertăţii şi unificării. Altruismul se află în întregime în gravitaţia, înţepenirea şi sfîşierea „astei lumi“, el nu conţine o nouă comunicare, nu conţine calitate, individualitate. Altruismul vrea să stabilească mecanica unificării mijlociu-comune a oamenilor. Altruismul subordonează valoarea bunăstării oamenilor. Altruismul este prea omenesc, el nu are nimic divin, nici o valoare supraomenească. Valoarea supraomenească pe care se sprijină orice morală autentic aristocratică, nobilă, se află dincolo de contrapunerea vulgară între altruism şi egoism. Morala creştină se

află şi ea dincolo de contrapunerea între egoism şi altruism, căci ea deduce chiar relaţiile dintre oameni din relaţia omului cu Dumnezeu: nu în numele său şi în numele altuia, ci în numele Domnului şi al valorii divine. Omul este durere şi ruşine, omul trebuie depăşit, orice om — şi eu, şi tu. Revelaţia despre om va fi o depăşire a omului ca valoare umanistă supremă, va fi revelaţia omului divin. Tentativa de a conferi creştinismului un caracter altruist-utilitar a fost o măreaţă cădere a conştiinţei creştine. Cu adevărat, orice altruism este în esenţa sa un utilitarism mascat, el este religia bunăstării umane. Altruismul este aceeaşi morală burgheză, morala valorilor burgheze. Altruismul nu face decît să deplaseze valorile burgheze de la „eu" la „tu", el vrea întotdeauna pentru alţii bunăstare burgheză şi în acest fel vrea, pe furiş, să se bucure şi pentru „eu" de bunăstarea burgheză. Creştinismul recunoaşte, pentru „eu" şi pentru „tu" deopotrivă, alte valori, neburgheze. Căci din punct de vedere universal orice „tu" este doar un „eu" mascat. Şi ceea ce este recunoscut ca valoros pentru „tu" se dovedeşte valoros şi pentru „eu". Dacă pentru „altul" sînt recunoscute ca valoroase bogăţia şi bunăstarea, atunci ele sînt recunoscute ca fiind valoroase şi pentru „sine". În altruism nu există încă ieşire din valorile burgheze, din „astă lume". Altruismul este profund opus oricărei creaţii, el se străduieşte să pună o frînă morală în calea creaţiei. Moralei altruiste îi este opusă morala înălţării creatoare a calităţilor vieţii. Morala utilitar-altruistă nu admite înălţarea omului, o prea puternică intensificare a calităţilor şi valorilor individualităţii, căci le consideră păcate împotriva „altora". Ea cere nivelarea calităţilor în cantităţi. Este morala egalităţii mecanice, a depersonalizării şi devalorizării, o morală a platitudinii. Pentru creştinism important nu este nici „eu", nici „tu", nici egalizarea lor, ci valoarea divină şi adevărul divin, care este mai presus de „mine" şi de „celălalt". Altruismul poartă pecetea spiritului plebeu, el este ideologia democraţiei false, mecanice. Valoarea individualităţii, care se dezvăluie în creştinism în întreaga ei intimitate şi necuprindere, se îneacă definitiv şi piere în morala altruist-democratică. Mistica jertfei este necunoscută acestei morale şi iată că ea cere jertfa calităţii în numele cantităţii, a individualului în numele mijlociu-comunului, a valorii în numele bunăstării, adică jertfa a ceea ce este al altei lumi în numele „astei lumi". Morala creatoare va mătura revoluţionar morala altruist-democratică, adică va reevalua

cu adevărat valorile. În conștiința creștină valoarea infinită a individualității se unește cu cosmismul și universalismul moral. Este frapant că tocmai moralei altruiste îi este străin orice cosmism și universalism, îi este de neînțeles legătura dintre om și cosmos. Altruismul este în întregime absorbit de omenescul rupt de cosmic, îi este de neînțeles și străină grija pentru armonia cosmică, și nu doar cea pentru Ivan și Petru. În altruismul democratic există o neplăcută mulțumire de sine a limitării omenești. Ideologiei altruist-democratice îi este cunoscut individualismul și îi este cunoscut mijlociu-comunul, dar ea nu cunoaște individualitatea, nu cunoaște cosmosul. Numai o morală cosmică, avînd întotdeauna în vedere locul individualității în ierarhia universală, preîntîmpină acea pieire a personalității în individualism pe care a dezvăluit-o atît de genial Ibsen în *Peer Gynt*. Morala creatoare este individuală și cosmică, în ea energia creatoare a individualității se revarsă în cosmos, iar cosmosul umple cu sine individualitatea. În morala creatoare personalul este trăit ca universal și universalul ca personal. Pentru ea încetează să fie interesantă banala și elementara problemă a egoismului și altruismului. Există un adevăr divin nu numai în iubirea față de altul, ci și în iubirea de sine. Hristos a poruncit să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți, adică să te iubești și pe tine, ca imagine și asemănare a lui Dumnezeu. Iubirea divină de sine nu are nimic comun cu egoismul. Egoiștii pot avea față de ei înșiși un sentiment de repulsie. Neiubirea de sine este izvorul clandestinității, vanității bolnave, invidiei, lipsei de noblețe. Morala creatoare este o morală a vocației, ea afirmă sensul etic al vocației, ea nu cunoaște decît irepetabilele căi individuale. Nu este posibil refuzul individualității și al căii individuale, pentru că refuzul căii individuale, renunțarea la individualitate este și ea profund individuală. Iar oamenii sînt dificil de comparat din punct de vedere moral. Căci nimeni nu știe ce și cît costă pe fiecare. *Sarcina morală a fiecăruia este irepetabil individuală. Și de aceea sarcina aprecierii morale este o sarcină a pătrunderii intuitive în taina individualității și nu una a mecanicii morale cantitative.* De aceea stă spus: să nu judecați.

*

Taina ispășirii eliberează de moralism și deschide calea către morala superioară a iubirii creatoare. Iubirea neotestamentară

uşurează apăsarea moralismului. Taina ispăşirii uşurează povara legii, dar impune povara creaţiei. Ispăşirea conduce de la lege la creaţie. Ceea ce a fost început în lege sfîrşeşte în creaţie. Şi în morală se pot descoperi elemente ale legii, ispăşirii, creaţiei. Legea nu este încă nici astăzi depăşită de om. Rolul legii este negativ. Dar ea poate fi îndreptată împotriva vechiului haos păcătos, ca şi împotriva creaţiei noului cosmos. În primul caz morala legii îşi păstrează sensul religios. În al doilea, ea devine un moralism demonic, o îngreunare rea, un izvor de reacţie universală. Încă în vremurile ivirii lui Hristos s-a produs îngreunarea demonică şi sclerozarea legii la cărturari şi farisei. Iar astăzi chiar ispăşirea eliberatoare a fost transformată în lege îngreunată şi sclerozată. Şi binele poate deveni demonic, asemeni estetismului. Binele vrăjmaş creaţiei este demonic, în el există greutate şi osificare demonică. Excesiva superioritate moralistă poate fi un păcat împotriva bogăţiei naturii creatoare a omului, împotriva plenitudinii vieţii individuale, împotriva sensului multiplicităţii. Desăvîrşirea morală şi înălţarea morală nu trebuie să înăbuşe năzuinţa faustică de plenitudine a vieţii. Nimicirea creaţiei în numele binelui, în numele legii morale este o reacţie înspăimîntătoare, împiedicînd realizarea intenţiilor divine, frînînd sosirea sfîrşitului care le dezleagă pe toate. Forţele ataşate în exclusivitate legii nu înţeleg şi nu acceptă acel adevăr mai înalt pentru care creaţia este mai mult decît supunerea primordială faţă de voinţa Domnului, că Domnul însuşi a dorit revelaţia voinţei omeneşti. Creaţia nu este niciodată revoltă a vechiului haos, ea este întotdeauna formarea unui nou cosmos. În revolta haotică nu există nimic creator, ea este întotdeauna o reacţie religioasă şi se cere demascată prin lege. *Creaţia este cosmică, nu haotică şi de aceea ea nu cade sub incidenţa legii, întoarse întotdeauna către vechiul haos.* Creaţia este în ultimul rînd anarhie. Dionisiacul creaţiei este un dionisiac transfigurat, care a trecut prin lege şi ispăşire, care s-a unit cu apolinicul. În creaţia dionisiacă persoana nu se cufundă şi nu dispare în stihia originară, individualitatea nu se dizolvă. Morala legii este potrivnică oricărei manifestări a dionisiacului, oricărui extaz, ea este, într-un anumit sens, exclusiv apolinică, este întotdeauna o prevenire a primejdiei dispariţiei personalităţii. Dar această morală a legii nu cunoaşte decît stihia dionisiacă veche, stihia haotică, ea nu cunoaşte extazele dionisiacului transfigurat, creator. Morala creatoare este o morală

dionisiacă. Dar acesta este cel mai puţin dionisiacul vechiului haos, este dionisiacul trecut prin sensul religios al culturii. Dionisiacul barbar, neluminat de Logosul universal, este o stavilă în calea apariţiei epocii religioase a creaţiei. Dionisiacul haotic este încă supus legii, căreia creaţia nu îi este supusă. Iar în creaţie se descoperă natura serafică a omului. Natura pasională a omului nu poate fi şi nu trebuie să fie înăbuşită şi strivită, ci doar transfigurată creator. În morala yoghinilor hinduşi există un preţios îndemn la autodisciplinarea voinţei, la concentrare spirituală, dar există şi primejdia înăbuşirii definitive a naturii dionisiac-pasionale a omului. Aceeaşi primejdie a înăbuşirii izvoarelor dionisiac-pasionale ale creaţiei este prezentă şi în mişcarea teosofică actuală.

*

În faţa noastră s-au deschis două căi morale: supunerea şi creaţia, rînduiala „lumii" şi înălţarea în afara „lumii". Criza religioasă universală este în acelaşi timp o criză morală, o tranziţie către morala creaţiei. Morala supunerii şi-a îndeplinit misiunea şi o îndeplineşte încă în zilele noastre, întrucît în om domneşte haosul păcătos, dar ea trebuie biruită, întrucît în om trebuie să se producă revelaţia creatoare a cosmosului. Am văzut că morala creaţiei nu este morala umanismului. Morala umanismului poate duce, în limitele ei ultime, la o morală antihristică. Morala creaţiei trebuie despărţită de căile Teantropiei, căci în ea înălţarea şi îndumnezeirea omului se produce prin Omul Absolut–Hristos, Dumnezeu–Om. Morala creaţiei provoacă duşmănie faţă de sine, căci este o morală sărbătoresc-poetică şi nu cotidian-prozaică, o morală a spiritului aristocratic, nu a spiritului plebeu. Categoriile aristocratismului şi plebeianismului nu sînt categorii sociologice şi nu sînt corelate cu ierarhizarea burgheză a acestei lumi. Morala creaţiei trebuie să elibereze omul de acel sentiment apăsător de a fi o vită de povară, de acea conştiinţă de sine care este în aceeaşi măsură proprie cărţii vechi a Facerii şi noilor cărţi de materialism economic. Această eliberare de opresiune se realizează prin jertfă liber consimţită. În om păcatul nu trebuie doar în mod negativ demascat prin lege şi ispăşit, în el trebuie să se dezvăluie în mod pozitiv natura sa creatoare, natura sa serafic-neprihănită, asemănătoare celei divine. Negarea păcatului în umanism nu putea

deveni o revelaţie a naturii serafic-neprihănite a omului, a naturii predestinate creaţiei. În această negare era conţinut un nou păcat care ascundea chipul Domnului în om, căci era o lepădare de divinul din om. Numai epoca religioasă creatoare va duce la o conştiinţă de sine pozitivă a omului, va elibera de apăsarea unei conştiinţe de sine exclusiv negative. În morala creaţiei va exista inspiraţia unei noi vieţi, unei vieţi nemaiîntîlnite. Este viaţa în Spirit, nu în lume, viaţa spiritual liberă de reacţii faţă de lume şi lumesc.[7] Din morala creaţiei decurge şi o nouă evaluare a socialului. Noua viaţă creatoare nu se poate mişca nici la dreapta, nici la stînga, pe linia „lumii“, ci doar în sus şi în profunzime, pe linia Spiritului.

Capitolul XII

CREAŢIE ŞI COMUNITATE SOCIALĂ

Secolele al XIX-lea şi al XX-lea reprezintă epoca unei intensificări fără precedent a spiritului de comunitate socială şi a unei intensificări fără precedent a individualismului. Ne aflăm în aceeaşi măsură sub semnul unui sociologism extrem (conştiinţa general acceptată în zilele noastre este conştiinţa sociologică, sociologia a înlocuit teologia) şi al unei extreme însingurări individualiste a personalităţii. Care este deci corelaţia între aceşti doi poli ai conştiinţei contemporane? Sociologismul şi individualismul sînt profund legate între ele, sînt două laturi ale uneia şi aceleiaşi dezuniri a lumii, două expresii ale aceleiaşi stări necosmice a lumii. Sociologismul este falsa comunitate, comunitatea dezunirii individualiste, comunicarea diminuată a unor înstrăinaţi. Sociologismul contemporan este profund opus oricărui spirit sobornicesc în sensul religios al termenului.Contrapunerea individualismului şi comunităţii sociale este falsă. Comunitatea socială şi individualismul sînt în cel mai înalt grad compatibile. Concepţia ultra-„socială" despre lume a marxismului este, în realitate, o concepţie atomistă. Marxismul susţine comunitatea socială a unor atomi vrăjmaşi, dezbinaţi, dezintegraţi. În conştiinţa marxistă nu există nimic organic, nici o recunoaştere a realităţii a ceea ce este suprapersonal (în el nu există nici recunoaşterea realităţii a ceea ce este personal). Comunitatea socială marxistă apare după ce păcatul dezbinării individualiste s-a săvîrşit. Sociologismul extrem al marxismului nu este decît una dintre expresiile individualismului extrem. Un atare sociologism nu este posibil pentru cei care sînt interior uniţi. Marxismul vorbeşte despre felul în care să se unească în societate din necesitate existenţială acei atomi care sînt străini unii de ceilalţi şi se urăsc reciproc. Înstrăinarea şi dezbinarea individualistă se află la temelia

oricărei „politici", oricărei „comunităţi sociale" a epocii noastre. Sîntem prea sociali pentru că sîntem prea izolaţi şi înstrăinaţi unii de ceilalţi. O astfel de izolare şi înstrăinare creează necesitatea unei socializări extreme, unui sociologism extrem al conştiinţei. Sociologismul nu este decît expresia robiei noastre, adaptării noastre la necesitatea naturală. În acest sociologism nu există nimic liber şi creator. În dominaţia „socialului" asupra conştiinţei contemporane există ceva strivitor, ca un coşmar. Acest „social" exterior ascunde şi stinge toate realităţile adevărate, ultime. Toate valorile ultime, adevărate sînt înlocuite prin valorile false şi exterioare ale „socialului". Sentimentul şi concepţia socială, sociologică despre lume a contemporanilor neagă realitatea omului şi realitatea cosmosului, în ele se reflectă atomizarea omului, ca şi a cosmosului. În esenţă sociologismul este întotdeauna un pozitivism. Sociologismul neagă microcosmicitatea omului, el este rezultatul rupturii de cosmos, al falsului individualism. Căci conştiinţa limitată a pozitivismului se bizuie în întregime pe ruptura dintre om şi cosmos, pe izolarea omului şi ataşarea lui de ceea ce este izolat, pe pierderea conştiinţei realităţii omului şi a cosmosului. Pozitivismul sociologist este expresia extremă a stării necosmice a omului, a izolării omului de lume şi a preocupării sale exclusive, copleşitoare faţă de relaţiile umane apărute pe terenul acestei izolări. Individualismului îi este metafizic opus universalismul, cosmismul. Această opoziţie este una organică. Conştiinţa de sine a omului ca microcosmos, conştiinţa apartenenţei organice a omului la ierarhia cosmică — iată conştiinţa care exclude orice individualism şi izolare. Socialul nu este decît un caz particular al universalismului, nu este decît una dintre expresiile comunităţii cosmice a oamenilor. Şi întreaga acuitate a problemei comunităţii sociale nu constă defel în întrebarea dacă trebuie pornit de la societate sau de la personalitate şi care din ele are întîietatea. Întreaga acuitate a problemei este că atît societatea cît şi personalitatea trebuie înţelese în mod ontologic-cosmic. Caracterul „social" al conştiinţei care domină în prezent ascunde taina creatoare a comuniunii, neagă, nu vrea să ştie de natura cosmică a omului şi societăţii, se desprinde de rădăcinile organice ale comuniunii. Omul, însingurat în ceea ce este exclusiv omenesc şi în relaţii exclusiv omeneşti, nu poate cunoaşte tainele comuniunii. Omul conştiinţei pozitiv-sociologice nu se cunoaşte pe sine şi pe ai săi, nu cunoaşte lumea şi legăturile sale cu lumea.[1] Întreaga

„politică“, practica socială a lumii noastre nu este deloc conştientă de natura sa, ea are iluzia că este creaţie liberă sau năzuinţă către creaţie liberă. Dar natura „politicii“, a practicii sociale a acestei lumi este cel mai puţin creatoare şi liberă, ea provine din necesitatea rea şi reprezintă o supunere faţă de consecinţele răului. Minciuna fundamentală a oricărei „politici“ constă în faptul că ea se dă drept creaţie a unei noi forme de comunitate, în timp ce ea nu este decît expresia vechii dezbinări, a necosmicităţii lumii, adaptare la necesitatea rea. „Politica“ este, în esenţă, întotdeauna întoarsă înapoi, ea este întotdeauna o reacţie de adaptare. Şi orice politică a astei lumi, reacţionară şi revoluţionară, liberală şi radicală este supunere, iar nu creaţie. „Politica“ nu este reală în sensul ultim, metafizic al acestui cuvînt şi nu este radicală, nu atinge rădăcinile existenţei. „Politica“ rămîne la suprafaţă şi produce o existenţă iluzorie. „Politica“ este inclusă în cultura generală, dar ea nu este o cale către o nouă lume, către o nouă viaţă. „Politica“ intră şi ea în criză universală, la fel cu întreaga cultură. În socialism, în anarhism, în căutările unei noi comunităţi religioase se săvîrşeşte criza mondială a „politicii“, zguduirea oricărei comunităţi a „astei lumi“, a comunităţii dictate de necesitate. Dar asta nu înseamnă, desigur, că politica nu este necesară.

*

Toate elementele fundamentale ale comunităţii sociale sînt, în pofida evoluţiei pe care au suferit-o în timp, vechi. Orice stat, orice drept, orice economie sînt vechi în esenţă, aparţin împărăţiei legii, se supun necesităţii, se află încă, din punct de vedere religios, în Vechiul Testament şi paganism. Comunitatea economic-statal-legislativă, conservatoare, liberală sau revoluţionară, feudală, burgheză sau socialistă este întotdeauna o comunitate dictată de necesitate, nu de libertate, este întotdeauna adaptare, nu creaţie, este întotdeauna o comunitate veche. Aceeaşi adaptare la necesitatea rea operează în monarhia absolută, ca şi în republica socialistă, aceeaşi absenţă a unei comuniuni în Spirit, comuniune creatoare şi liberă, aceeaşi supunere faţă de povara legii care demască păcatul. În acelaşi plan rămîne şi anarhismul; el se revoltă mecanic împotriva oricărei legi care demască, pe drept, păcatul, el rămîne în păcatul neispăşit şi în epoca necreatoare. Orice ordine de drept reprezintă neîncrederea

legiferată a omului faţă de om, veşnica temere, veşnica aşteptare a loviturii de după colţ. Existenţa statal-legislativă este o existenţă a învrăjbiţilor. Orice economie este o grijă grea, o trudă în sudoarea frunţii, un blestem biblic. Ca şi orice altă muncă, activitatea cu caracter economic încă nu este creaţie şi presupune supunerea faţă de consecinţele păcatului.[2] În grija, teama şi sudoarea trudnică a economiei, dreptului şi statului nu există harul dăruit al iubirii. Noul Testament nu cunoaşte nici stat, nici drept, nici economie. Aceste elemente vechi ale comunităţii sociale a „astei lumi" s-au constituit în afara revelaţiei neotestamentare. Noul Testament nu a descoperit elemente noi, proprii ale comunităţii sociale. Creştinismul neotestamentar justifică statul, dreptul, economia nu ca revelaţii ale unei noi comuniuni în Spirit, ci ca supunere faţă de consecinţele păcatului, adică justifică vechea comunitate socială în mod veterotestamentar, prin aceea că legea este încă necesară şi ea trebuie în continuare să demaşte păcatul. Faptul că cel care conduce nu poartă spada în van este un adevăr veterotestamentar, nu neotestamentar, dar confirmat de Noul Testament pentru lumea veche, păcătoasă, în timp ce Evanghelia însăşi propovăduieşte eliberarea de veşnica grijă a rînduielii vieţii. Simţul evanghelic al vieţii nu este economic şi nici statal, în el nu există îngreunare în păcat — în el se află uşurarea în ispăşire. Comuniunea în Spiritul lui Hristos nu cunoaşte griji şi preocupări economic-statale. O astfel de revelaţie a vieţii în spiritul lui Hristos, căreia i-au rămas necunoscute greutăţile şi poverile comunităţii sociale ale acestei lumi, a fost viaţa sfîntului Francisc de Assisi — cel mai măreţ episod al istoriei creştine după viaţa lui Iisus Hristos Însuşi.[3] Dar calea către această nouă viaţă trece prin faptă eroică şi jertfă. Calea noii vieţi a umanităţii către comuniunea în Spirit nu poate trece decît prin actul eroic colectiv, sobornicesc, sacrificial, prin repudierea acelei siguranţe şi rînduieli care sînt transmise de vechea comunitate socială a astei lumi. „Statul creştin" este o imposibilitate monstruoasă, o uniune a ireconciliabilelor. Statul nu este revelaţia comuniunii, ci doar expresia dezbinării, a necosmicităţii lumii. În stat nu există creaţie a unei existenţe noi, ci doar supunere faţă de lege a celor cufundaţi în păcat, striviţi de păcat. Dar statul nu este doar o lege dreaptă, care demască păcatul, el se transformă cu uşurinţă în păcat, ca toate elementele acestei lumi. De aceea natura statului este dublă. Pe de o parte statul demască în chip drept păcatul prin lege şi conducătorul nu poartă în

van spada. Pe de altă parte statul se contaminează el însuși de păcat și comite răul. Principiul puterii în această lume este sursa uneia dintre ispitele respinse de Hristos în pustie. Statul uită mereu proveniența sa negativă și natura sa negativă, el pretinde să fie împărăția pozitivă a astei lumi, cetatea terestră. Această ispită a imperialismului pîndește orice stat. Statul, în esența lui necreator, pretinde să fie împărăția absolută și devine dușmanul oricărei mișcări creatoare, devine lege care demască nu păcatul, ci creația. Iar orice demascare dușmănoasă a creației devine păcat. Supunerea față de consecințele păcatului se transformă în dușmănie față de orice mișcare creatoare. Supunerea se transformă în robie. Există în organizarea statală ortodoxă un patos al repaosului veșnic, o adversitate față de orice mișcare ca fiind păcătoasă. Însăși împărăția cerurilor este văzută ca repaos veșnic și împărăția pămîntească trebuie să fie după asemănarea acestui repaos ceresc. Orice mișcare înseamnă răzvrătire — numai absoluta ascultare permite intrarea în împărăția repaosului. Statul sacru trebuie să instituie chiar și pe pămîntul păcătos, neliniștit repaosul veșnic, imobil. Aici psihologia patristică a supunerii se transformă în împietrire și osificare, în moarte spirituală. Aici se află sursa psihologică a reacției extreme. Ortodoxia ca fenomen al existenței curente este întotdeauna de partea acestei reacții extreme. Noul Testament îndreptățește statul care condamnă păcatul, dar nu îndreptățește statul care condamnă creația. Absolutismul statal ortodox, cu nemăsurata sa apăsare, poate fi cel mai puțin considerat o ideologie neotestamentară, creștină în sensul propriu al cuvîntului. Tot atît de puțin din spiritul neotestamentar, pur creștin, există și în teocrația papală. Absolutismul imperialist al țarului sau papei este cu desăvîrșire incompatibil cu creștinismul, el se află în afara religiei ispășirii. Aici îngreunarea în comunitate socială păcătoasă este dată drept revelația comunității sociale creștine. Toate teocrațiile creștine au reprezentat o reținere falsă și forțată a vieții în hotarele exterioare ale spiritului bisericii, împiedicînd revelarea liberă a umanității, uniunea ei liberă cu Dumnezeu.[4] De aceea secularizarea organizării statale și sociale are o semnificație religioasă pozitivă, ea pregătește viața teantropică liberă. Se uită prea adesea că creștinii nu au Cetatea lor, ei năzuiesc după Cetatea ce va să vină. Pămîntul n-a văzut încă Cetatea creștină. Edificarea noii Cetăți nu se poate realiza pornind de la elementele vechi ale comunității sociale — stat, drept, economie —

elemente care rămîn în epoca universală precreatoare. În esenţă, unghiul de vedere asupra lumii al creştinismului vechi, ortodox şi catolic, exclude posibilitatea luptei cu răul în lume, luptei cu neadevărul şi nedreptatea în ordinea lumii, căci această viziune a lumii admite doar păcatul şi consecinţele lui fatale, dar nu admite un rău contrapus omului, nedreptatea în situaţiile terestre ale oamenilor, în ordinea vieţii. Creştinismul accepta viaţa aşa cum este ea, justifica ordinea vieţii ca inevitabila şi dreapta consecinţă a păcatului. El făcea imposibilă sfînta indignare împotriva neadevărului josnic. Asemănătoare este şi perspectiva teosofică asupra vieţii, cu învăţătura ei despre Karma. Pentru a te război cu răul şi neadevărul, pentru a revoluţiona viaţa, a crea o viaţă nouă, trebuie admisă existenţa unui izvor de sine stătător al răului şi înrobirii în lume.[5] Dar se naşte oare creaţia noii Cetăţi prin revoluţii?

*

Toate revoluţiile, fie ele politice sau sociale, sînt îndreptate către distrugerea mecanică, exterioară a legii şi ispăşirii, a statului şi bisericii. În aceste revoluţii nu există o autentică revoluţie a spiritului — ele nu sînt creatoare, ci reacţionare, sînt întoarse spre trecut, nu spre viitor. Revoluţiile sînt hipnotizate de o ură pasională faţă de vechea viaţă, natura lor este psihologic reacţionară. Revoluţia reprezintă o reacţie împotriva vechiului şi nu creaţia noului. Revoluţiile confirmă starea necosmică a lumii, ele nu leagă noua viaţă de transformarea organică a lumii în cosmos, în armonie cosmică. De aceea revoluţiile sînt greu de luat în considerare ca progres în ordinea cosmică a lumii. Revoluţiile rămîn în continuare în acelaşi plan cu reacţiile, ele sînt în mod negativ determinate de reacţii. Psihologia fatală a revoluţiei, psihologie reacţionară, este incapabilă de zbor creator. Revoluţiile se îngreunează de răzbunare acumulată, de ataşament negativ faţă de trecutul detestat, de domnia simţirilor mecanice. Există în psihologia revoluţionară o isterie nesănătoasă. Psihologiei revoluţionare îi rămîne ascunsă taina creatoare a viitorului. Pasiunile revoluţionare nu sînt pasiuni creatoare. Revoluţiile sînt potrivnice oricărei creaţii, ele sînt suspicioase faţă de creaţie. Oamenii înzestraţi cu spirit creator nu sînt deloc revoluţionari în sensul social-mecanic al termenului. Revoluţiile lor sînt altele, nemăsurat mai radicale, profunde, organice. Revoluţiile

rămîn încă în epocile legii şi ispăşirii şi nu trec în epoca creaţiei. Întreaga gîndire a revoluţionarilor şi întreaga lor psihologie este o gîndire şi o psihologie a epocii universale a legii, o gîndire şi o psihologie a demascării păcatului neispăşit. Revoluţionarii vor să scape exterior-mecanic de păcat şi de rău şi în felul acesta întăresc nu o dată păcatul şi răul. Ei nu vor să depăşească păcatul şi răul în mod interior-organic, pentru a trece la creaţie. Legea în stat şi ispăşirea în biserică nu pot fi dărîmate, ele trebuie depăşite mistic. În răzvrătirea mecanică împotriva împărăţiei legii şi împărăţiei ispăşirii nu există spirit creator, ea vlăguieşte omul, orientîndu-i energia într-o direcţie falsă. Legea nu poate fi exterior anulată pentru lumea care zace în păcat, aşa cum nu poate fi anulată ştiinţa de ex[exemplu], sau alte valori culturale precreatoare. Dar legea trebuie interior trăită şi depăşită. Legea este anulată de creaţie trecînd prin ispăşire. Dar trecînd prin ispăşire creaţia depăşeşte răul lumii eliminîndu-l organic, nu mecanic. Veşnica succesiune în istorie a reacţiilor şi revoluţiilor, a prezervărilor şi distrugerilor este o veşnică minciună, o iluzie, o irealitate. Rădăcinile existenţei rămîn neatinse de reacţii şi revoluţii, această succesiune rămîne la suprafaţă, ea este mecanică şi de aceea meonică. În atmosfera bolnăvicioasă a reacţiilor şi revoluţiilor politice se creează o existenţă iluzorie, se dezvoltă pasiuni iluzorii şi interese iluzorii. În această „politică" iluzorie care este dată drept cea mai autentică viaţă, nu există realitate autentică sub aspect metafizic, lipseşte existenţialitatea. Reacţiile şi revoluţiile sînt un coşmar păcătos. Calea comunităţii sociale creatoare presupune o altă conştiinţă, o altă orientare a voinţei. Creaţia edifică un nou om şi un nou cosmos, o nouă comuniune a omului cu omul şi a omului cu cosmosul. Dar creaţia nu distruge nimic în mod mecanic, exterior, iluzoriu. Deşăşind elementele veterotestamentare în viaţa socială, epoca universală creatoare trebuie eliberată de „politica" iluzorie, de reacţiile şi revoluţiile iluzorii. Dar calea creatoare nu admite expulzarea mecanică a poverii comunităţii sociale aflate sub lege, ci doar trăirea şi depăşirea ei interioară.

*

Doi poli — statalitatea extremă (imperialism) şi anarhismul extrem — sînt în egală măsură potrivnici conştiinţei creştine, ca

două expresii opuse ale stării necosmice, haotice a lumii, ale dezagregării şi dezbinării universale. Statalitatea absolută şi anarhismul absolut sînt două laturi ale aceleiaşi situaţii defectuoase a lumii. A crea din „astă lume" cosmosul, a ajunge la armonia şi uniunea universală nu este posibil nici pe calea statalităţii, nici pe calea anarhismului, ambele căi sînt deopotrivă exterioare şi mecanice. Ideologia statală şi ideologia anarhistă sînt ideologii fals religioase, necreştine. Anarhismul este la fel de mecanicist ca şi statalitatea. Revolta anarhică poate fi relativ dreaptă faţă de neadevărul statal care a depăşit orice limite, dar în mod absolut ea este întotdeauna nedreaptă în faţa adevărului suprem, divin şi cosmic. Statalitatea, cu dialectica ei internă, trebuie să primească loviturile anarhismului, căci ele se află pe acelaşi plan şi se generează reciproc. Neadevărul exceselor statalităţii este incapabil să demaşte neadevărul exceselor anarhismului; ambele neadevăruri sînt născute din acelaşi haos. Statalitatea şi anarhismul sînt în egală măsură străine de spiritul creator, în ele nu se edifică o nouă comuniune. Nu în zadar ridică puterea spada împotriva haosului lumii în curs de dezintegrare. Şi nu în zadar se răscoală libertatea nestăvilită împotriva spadei puterii, care nu face decît să amplifice haosul şi dezagregarea lumii.

La fel de adverşi conştiinţei creştine sînt şi alţi doi poli — comunitatea burghez-capitalistă şi comunitatea socialistă. Ambii poli sînt expresia unei unice duşmănii, aceleiaşi stări de neiubire a lumii, aceleiaşi nedemne domnii a necesităţii peste fiii Domnului. Uniunea plină de iubire a omului cu seamănul său şi a omului cu natura este la fel de puţin realizabilă pe terenul comunităţii socialiste, ca şi pe cel al comunităţii burghez-capitaliste. Terenul socialist şi terenul burghez-capitalist sînt unul şi acelaşi teren. Socialismul este carne din carnea şi sînge din sîngele societăţii burgheze. Idealurile socialismului sînt idealuri burgheze. Socialismul preia în întregime toate valorile burgheze ale bunurilor acestei lumi şi nu vrea decît să le dezvolte în continuare şi să le distribuie într-un mod nou, făcîndu-le proprietatea lumii întregi. Socialismul nu se îndoieşte de valoarea bogăţiei lumeşti şi a unei vieţi bune, îndestulate în această lume. El vrea numai îndestulare a vieţii pentru toţi, vrea o „îmburghezire" generalizată. Socialismului îi este propriu nu atît dispreţul faţă de burghezie, cît invidia faţă de ea. Socialismul doreşte îmburghezirea definitivă ca pe împărăţia astei lumi. Socialismului îi este străină depăşirea ascetică a spiritului burghez al acestei lumi în numele altei

lumi. În socialism se simte nemăsurata apăsare a spiritului burghez al astei lumi, în el nu există libertate faţă de „lume“, nu există înaripare. Socialismul nu face decît să încheie organizarea burgheză a lumii. În socialism nu există creaţie a unei noi comuniuni, nu există relaţie nouă, transfigurată a omului cu natura şi a omului cu omul, ci aceeaşi veche relaţie burgheză. Socialismul este la fel de veterotestamentar, la fel de supus legii, la fel de îngreunat de păcatul neispăşit ca şi toate vechile societăţi. Ultimele cuvinte ale socialismului marxist coincid cu primele cuvinte ale vechii cărţi a Facerii. Socialismul se află în întregime în epoca universală precreatoare şi este, de aceea, întors înapoi, nu înainte. Întocmai ca şi anarhismul. Socialismul este expresia robiei omului faţă de necesitatea naturală şi nu a dominării naturii de către om. Dar există un mare adevăr al socialismului în faţa comunităţii sociale burghez-capitaliste. Lumea burgheză va trebui să cedeze locul lumii socialiste din necesitate şi dreptate. Socialismul este dezvoltarea inevitabilă şi dreaptă a spiritului burghez, a organizării burgheze a lumii. Toate argumentele burgheze împotriva socialismului sînt ipocrite şi viciate. Socialismul este adevărul ultim şi dreptatea ultimă a societăţii burgheze. Elementele veterotestamentare ale organizării sociale, care nu cunosc creaţia, trebuie să ajungă la o formă de îmburghezire socialistă. Adevărul relativ al socialismului este indubitabil. Dar indubitabil este şi neadevărul absolut al socialismului. Socialismului îi este la fel de străin spiritul de sacrificiu ca şi organizării sociale burghez-capitaliste. Iar calea către orice creaţie trece prin sacrificiu. Răfuielile socialismului cu societatea burgheză în curs de descompunere, ca şi răfuielile anarhismului cu statalitatea în curs de descompunere sînt răfuieli vechi, socoteli intestine, între oameni care vieţuiesc în aceeaşi lume, se duşmănesc pe acelaşi plan, fără ieşire creatoare în altă lume. Socialismul este burghez pentru că aparţine în întregime împărăţiei naturale a necesităţii şi nu împărăţiei supranaturale a libertăţii. De aceea socialismul este privat de spirit creator. Pecetea spiritului burghez îngreunat apasă asupra tuturor ideologiilor sociale şi de aceea toate aceste ideologii sînt necreştine.[6]

*

Conştiinţa şi viziunea creştină a lumii cer o atitudine ascetică faţă de bunurile astei lumi, cer repudierea valorilor burgheze. Atitu-

dinea creştină faţă de comunitatea socială este sacrificială, ea repudiază împărăţia astei lumi. În timp ce orice stat, orice legislaţie, orice economie înseamnă buna orînduire a astei lumi şi presupune recunoaşterea valorilor burgheze în lume. Prin natura sa, statul nu este ascetic şi nici sacrificial, în el se cristalizează întotdeauna o cramponare de bunurile lumii, o protejare a bunăstării. Concepţia slavofilă a autocraţiei ca statalitate ascetică şi sacrificială a fost un vis, fără nici o legătură cu autocraţia istorică, deloc ascetică şi sacrificială, la fel de burgheză ca toate statalităţile lumii. Creştinismul a fost întotdeauna incapabil să întemeieze un ideal oarecare de statalitate, legalitate şi economie. Idealul social pozitiv al creştinismului n-a fost niciodată al „astei lumi", el a fost cetatea ce va să vină, pe care creştinii nu o aveau, la care năzuiau doar. Dar, cum s-a mai spus în repetate rînduri, creştinismul îndreptăţeşte comunitatea socială veche, statalitatea veche, ca supunere faţă de consecinţele păcatului. Atitudinea creştină faţă de comunitatea socială se bizuia pe experienţa religioasă a supunerii, nu pe cea a creaţiei. *Creştinismul cerea supunere nu faţă de propria sa comunitate socială, ci faţă de o comunitate socială străină, păgînă, burgheză, chiar în mod direct rea.*[7] Această supunere era cerută nu în numele valorii adevărului social, ci în numele valorii smereniei în experienţa religioasă a oamenilor. În creştinism exista un adevărat patos al supunerii faţă de neadevărul social ca pedeapsă dreaptă pentru păcatul oamenilor, exista aproape o nedorinţă ca adevărul divin să se realizeze în societatea umană şi, în orice caz, o profundă neîncredere în posibilitatea acestei realizări. Acesta este paradoxul crucial al atitudinii creştine faţă de societate şi istorie. Astfel realiza creştinismul poruncile sale ascetice în raport cu o societate non-ascetică. Dar lumea creştină trăia, în carnea şi sîngele său, într-o societate non-ascetică, veterotestamentar-păgînă, burgheză, îi aparţinea prin toate aspiraţiile sale pămînteşti. Lumii creştine îi era încă necunoscut spiritul comunitar al jertfei şi spiritul comunitar al iubirii. Ceea ce a fost realizat individual de către sfinţi, nu a fost încă realizat social, colectiv, istoric. Depăşirea prin sacrificiu a spiritului social burghez, a îngreunării burgheze şi a fricii burgheze este deja o cale către creaţia unei noi vieţi, încă inexistente, către o nouă comuniune umană, încă inexistentă. Organizarea socială nu a însemnat niciodată creaţie socială, ea a fost întotdeauna o formă de supunere şi adaptare. O revoluţie mondială cu adevărat radicală în comunitatea

socială se va produce abia atunci cînd lumea creștină se va maturiza, devenind capabilă de spirit de sacrificiu colectiv și de repudierea vechii comunități sociale a acestei lumi, care garantează și protejează bunurile lumești burgheze. Nu numai personalitatea, ci și colectivitatea creștină trebuie să treacă prin adevărul sacrificial al sfîntului Francisc. Acest sacrificiu înseamnă eliberarea de apăsarea nemăsurată a acestei lumi, de domnia necesității naturale. Căci pînă acum orice colectivitate, de la cea mai conservatoare pînă la cea mai revoluționară, era supusă apăsării necesității naturale, ea nu era o pătrundere în altă lume.

Colectivitatea creatoare este subterană, ea este, în raport cu împărăția terestră, o colectivitate a catacombelor. Ea nu este împărăția astei lumi. Ea depășește „lumea", îi sacrifică bunurile, în numele unei alte vieți, unei vieți libere. Trecerea de la supunere la creație în colectivitate este posibilă, ca peste tot, doar prin sacrificarea siguranței, rînduielii garantate. Acest spirit de sacrificiu nu poate avea nimic comun cu anarhia, cu haosul, el este întotdeauna cosmic prin natura sa. Anarhismul nu este sacrificial, el nu este decît vechea statalitate răsturnată. Statul, dreptul, economia sînt socotite printre valorile culturale ale umanității. Orientările sociale liberale în domeniul legislației vor să stabilească în politică valori la fel de diferențiate ca și în alte sfere ale culturii. Criza universală a culturii, despre care se vorbește pe tot parcusul acestei cărți, este în același timp și criza universală a valorilor diferențiate ale politicii, criza oricărei forme vechi de colectivitate. În comunitatea socială, ca și în filosofie, în artă, în sexualitate, în morală, peste tot se descoperă tendințe de manifestare a ceea ce se află la limită, a ceea ce este final, ultim. Socialismul, anarhismul, teocrația transgresează și ele limitele unei organizări sociale și politice normale, canonice, se revarsă, prin intențiile lor, dincolo de granițele culturii. Aspirația către Cetatea ce va să vină, orice formă ar căpăta ea, religioasă sau antireligioasă, trece întotdeauna dincolo de limitele culturii canonice, dincolo de limitele politicii diferențiate, este întotdeauna o orientare către ultim și final. Căutarea Împărăției lui Dumnezeu pe pămînt înseamnă căutarea ieșirii din orice adaptare la necesitatea naturală, înseamnă setea de eliberare de apăsarea „lumii". Saltul în împărăția libertății, despre care vorbesc chiar și marxiștii, fără a avea nici un drept la asta, este o ruptură revoluționară cu orice formă veche de colectivitate a „astei lumi", cu orice „politică", cu

orice statalitate, cu orice grijă pentru siguranța în lume. Trecerea revoluționară de la supunere religioasă la creație religioasă se produce prin criza universală a culturii mijlociu-canonice și a colectivității mijlociu-canonice. Este trecerea spre sfîrșit.

*

Creația unei noi comuniuni presupune revelația antropologică, revelația teantropică — hristologia umanității. Taina creatoare a colectivității, taina comuniunii dintre oameni și a comuniunii cosmice nu putea fi descoperită înaintea revelării tainei creatoare despre om și umanitate. Și am văzut că în creștinism revelația antropologică nu s-a săvîrșit încă. Taina antropologică ultimă se va dezvălui nu în supunere, ci în creație. În creație și nu în supunere se va dezvălui și taina colectivității, taina noii comuniuni și iubiri, a comuniunii în Spirit, nu numai umane, ci și cosmice. Pînă acum, în epocile universale precreatoare, orice colectivitate însemna supunere, purtare a poverii „lumii", consecință a blestemului Cărții Facerii, iar nu creație. Vechea comunitate a statului autocrat și noua comunitate a socialismului sînt în aceeași măsură supunere, iar nu creație. Întreaga comunitate veche era împărăția cezarului, iar nu Împărăția lui Dumnezeu. Și orice tribut plătit de om economiei, legislației și statului, ordinii naturale a acestei lumi, este un tribut plătit cezarului, iar nu lui Dumnezeu. Se poate ieși definitiv din vîrtejul împărăției cezarului numai învingînd definitiv lumea naturală, transfigurînd-o. Prin socialismul marxist se dezvăluie consecvent și pînă la capăt natura comunității ca supunere față de consecințele păcatului și adaptare la necesitatea împărăției cezarului. Este limita ultimă a căii necesității, cale prin care se dă tot cezarului, cale ce nu dezvăluie taina creatoare despre om. Tocmai socialismul materialist neagă cel mai energic comuniunea în iubire, comuniunea în Spirit, el nu recunoaște decît comuniunea în necesitate, comuniunea în materie. Socialismul marxist este cuvîntul ultim al unei comunități întemeiate pe starea necosmică a lumii și pe dezbinarea, sfîșierea, înstrăinarea oamenilor. Socialismul este dreptatea ultimă și adevărul ultim al oamenilor în efortul lor de a se uni și organiza în împărăția cezarului, potrivit legilor necesității naturale. Socialismul este supunerea ultimă în purtarea poverii lumii, distribuția dreaptă a acestei poveri. În socialism există întotdeauna un adevăr negativ și

un neadevăr pozitiv. Alături de elemente de dreptate, în socialism domnește o stihie din care se poate dezvolta comunitatea lui Antihrist. Căci comunitatea lui Antihrist va fi ultimul rezultat al organizării unei împărății lumești fără Dumnezeu, a furnicarului uman, ultima întrupare a spiritului burghez, ultima manifestare a căii aservite necesității. Numai o comunitate creatoare, o comunitate în spiritul iubirii și libertății este în stare să se opună comunității lui Antihrist. Orice comunitate supusă poverii „lumii" înclină, la polii săi opuși, către comunitatea lui Antihrist: la polii imperialismului și socialismului, ai statului autocrat și republicii sociale.

*

În comunitatea îngreunată a lumii cezarului se amestecă și se succed două principii false: un ierarhism fals și un democratism fals. Ierarhismul fals evaluează nu omul interior, nu calitățile lui veritabile, ci omul exterior și situația lui burgheză în lume. În ierarhismul fals, cel al împărăției cezarului, calitățile omului și individualitatea lui irepetabilă sînt sacrificate unei ierarhii aflate în afara omului, celei a mediului social, a pozițiilor burgheze. De aceea falsa ierarhie socială egalizează, în esență, individualitățile în raport cu valorile fictive ale pozițiilor burgheze, privează omul de calitățile lui profunde și organice, se contrapune autenticei ierarhii metafizice a lumii. Este un ierarhism necreator, un ierarhism al inerției, al închistării, încătușării lumii. Falsul ierarhism se află în opoziție cu falsul democratism — reversul său. În sensul metafizic al acestui cuvînt, democratismul respinge nu numai ierarhia falsă a pozițiilor sociale, ierarhia evaluărilor inerte, ci și ierarhia autentică, metafizică a lumii, pe care se întemeiază tot ce este calitativ și individual. Democratismul egalizează mecanic tot ce este calitativ și individual, distruge omul interior în numele omului exterior. Pentru metafizica democratismului omul este determinat nu potrivit calităților lui interioare, întotdeauna diferențiate, ci potrivit poziției sociale mecanic nivelate. Metafizica democratismului recunoaște ca valoare pozitivă ideea negativă și goală, pur mecanică a egalității și leagă de ea patosul dreptății. Dar egalitatea nu este, în ea însăși, o valoare. Egalitatea este un rău atunci cînd în numele ei sînt ucise calitățile și este respinsă măreția individualității. Consecventa metafizică a democratismului este profund potrivnică oricărei vocații și

oricărei măreţii. Este o metafizică aplatizantă, care se teme de orice înălţime şi înălţare. Metafizica democratismului se opune stihiei genialităţii şi respinge rolul călăuzitor al celor mari. Pentru ea puterea în lume trebuie să aparţină mecanicii cantităţilor, nu măreţ-individualului, ci mijlociu-generalului. Democratismul se străduieşte să subordoneze calitativul cantitativului, individualul colectivului, măreţul mijlociului. Dar orice valoare este calitativă, individuală, a piscurilor. Şi de aceea valoarea egalităţii în metafizica democratismului este duşmana oricărei valori. Democratismul este la fel de potrivnic cosmosului şi ierarhiei lui organice ca şi falsul ierarhism burghez. Individualitatea şi toate calităţile ei valorice presupun nu un mecanism nivelator al lumii, ci un ierarhism organic el ei. Vocaţia şi măreţia în lume sînt posibile numai atunci cînd există în lume un ierarhism organic. Creştinismul recunoaşte valoarea egală a tuturor sufletelor umane în faţa lui Dumnezeu şi nu numai echivalenţa lor, ci valoarea absolută a tuturor sufletelor. Dar această valoare absolută a sufletului sau a omului interior nu numai că nu are nimic de-a face cu egalizarea mecanică, ci îi este profund vrăjmaşă, căci egalitatea mecanică, nivelatoare neagă sufletul şi distruge omul interior în numele poziţiei sociale exterioare. Potrivit sensului său mistic, creştinismul nu este deloc democratic, el este în mod autentic, lăuntric ierarhic şi aristocratic. Recunoaşterea omului interior în individualitatea sa irepetabilă şi în aspectul său calitativ irepetabil, în unicitatea vocaţiei sale şi a locului său în lume presupune recunoaşterea metafizică a ordinii interioare şi aristocratice a lumii, a organismului ei ierarhic. Acest autentic ierarhism şi aristocratism metafizic a fost întotdeauna izvorul oricărei măreţii în lume, al oricărei îmbogăţiri a calităţilor şi valorilor vieţii umane, al oricărei mişcări în lume. În pofida aparenţei ei revoluţionare, metafizica democratismului este, în esenţă, profund conservatoare, inertă, închistată, potrivnică amplificării calităţilor şi valorilor, sperioasă şi temătoare în atitudinea sa faţă de orice măreţie. Numai autenticul aristocratism, aristocratismul omului interior şi nu cel al poziţiei exterioare, burgheze, poate deveni un principiu dinamic, creator-revoluţionar. Aristocraţia este singura formă trebuitoare, dorită, normală, cosmică de dominaţie în lume, căci ea înseamnă domnia omului interior, domnia celor chemaţi şi măreţi. Este aristocraţia slujirii sacrificiale. Această aristocraţie nu poate avea nici o tangenţă cu falsul ierarhism burghez al poziţiilor sociale, căci falsul

ierarhism este tot atît de potrivnic omului interior, tot atît de potrivnic chemării și măreției individuale, ca și falsul democratism. Falsul ierarhism și falsul democratism sînt două laturi ale aceleiași boli, asemenea absolutismului și anarhismului statal, capitalismului burghez și socialismului ș.a.m.d.

Aceeași antiteză există în atitudinea față de libertate. Spre deosebire de egalitate, libertatea este o valoare pozitivă. Dar și libertatea poate fi negativ-vidă. Lozincile libertății formale, libertății de a voi ceea ce vei vrea sînt negative și vide. Este o libertate infantilă sau o libertate de rob. Ea nu are nimic organic, nu are conținut, nu are legătură cu țelurile universale. Libertatea formală de dragul libertății, fără țel și conținut, nu este decît reversul despotismului și robiei. Revoluțiile politice sînt prea adesea întemeiate pe această libertate infantilă și de rob și promotorii lor sînt adesea contaminați de psihologia care s-a dezvoltat în atmosfera despotismului. Libertatea matură, bogată în conținut, presupune creșterea și înălțarea omului interior, uniunea lui organică cu alți oameni și cosmosul. Libertatea matură, pozitivă are un conținut pozitiv și o teleologie universală, ea este potrivnică arbitrarului. Și poate fi creatoare doar acea libertate care descoperă locul omului în organismul cosmic. Libertatea exterioară, negativă, de rob, se uită întotdeauna chiorîș, cu frică la libertatea vecinului și este preocupată de delimitarea libertăților învrăjbite ale vecinilor. Libertatea pozitivă, matură, creatoare nu poate avea aceste veșnice temeri și nu se poate interesa de aceste delimitări, căci ea este legată de ordinea organică a cosmosului. În acest fel nu este negat sensul nici unui drept, căci organicul nu se poate realiza prin constrîngere, nimeni nu poate fi obligat să iubească. Dreptul păzește libertatea în epoca dezbinării.

*

Spencer opunea tipul de societate industrială tipului de societate războinică. Această opoziție avea la el un caracter pozitivist-sociologic.[8] Dar opoziția dintre spiritul războinic și cel burghez are și un sens metafizic mai profund. În această lume, într-o lume îngreunată de păcat, spiritul războinic este cel mai puțin burghez, cel mai apt să transgreseze limitele lumii. Evul mediu este epoca cea mai puțin burgheză și cea mai războinică. Pînă la victoria finală asupra răului, pînă la transfigurarea acestei lumi într-un nou pămînt și un nou cer,

spiritul războinic nu poate fi şi nu trebuie să fie nimicit în inima omului. Este spiritul nemuritor al cavalerismului, împotrivindu-se veşnic victoriei finale a burgheziei, spiritul sfintei indignări împotriva răului, care încalcă toate limitele. Ideea lumii burgheze veşnice este o idee rea, urîtă, deloc divină. Eterna pace divină este inaccesibilă prin lumea burgheză, căci adevărata pace eternă înseamnă aducerea lumii la stare cosmică, la o armonie de o frumuseţe divină. Pacea burgheză a lumii burgheze este necosmică, este infinitatea rea a vrajbei, închisă în norme şi graniţe din raţiuni interesate şi prea umane. Spiritul de sacrificiu al războiului îl aşează mai presus de siguranţa lumii burgheze. Astăzi şi războiul capătă un caracter burghez, este determinat de bursă şi schimburile mondiale. Acest caracter industrial-burghez al războiului trebuie, desigur, să ducă la pacea burgheză, la o pace rea, amăgitoare. Acest sfîrşit burghez al oricărui spirit războinic este ceva aproape inevitabil din punct de vedere tehnic. Dar pacea burgheză nu poate fi eternă, căci ea acoperă o profundă duşmănie, nepacificare, necosmicitate. Pacea burgheză va duce din nou la o stare de război catastrofică, apocaliptică de această dată.

*

Triumful spiritului burghez a dus în secolele al XIX-lea şi al XX-lea la o civilizaţie mecanică, falsă, profund opusă unei culturi autentice. Civilizaţia mecanică, nivelatoare, depersonalizantă şi devalorizantă, cu tehnica ei diabolică, în prea mare măsură asemănătoare magiei negre, este o existenţă falsă, iluzorie, întoarsă pe dos. Civilizaţia burgheză este limita necosmicităţii lumii. În ea piere omul interior, căruia i se substituie omul exterior, automat.[9] Civilizaţia a dezvoltat enorme forţe tehnice, al căror sens este de a pregăti dominaţia omului asupra naturii. Dar forţele tehnice ale civilizaţiei domină omul însuşi, îl transformă în sclav, îi ucid sufletul. Omul contemporan cunoaşte prost natura forţelor tehnice ale civilizaţiei pe care le dezvoltă. Natura magică a acestor forţe tehnice îi rămîne ascunsă omului contemporan. Se creează un mediu magic, care vrăjeşte sufletul omului, un mediu al vieţii umane care nu e lipsit de primejdii pentru spirit, suflet şi trup. În colosala civilizaţie tehnică parcă au fost puşi în libertate nişte demoni răi, care se răzbună pe omul căzut pentru pretenţia lui la

dominație. Domnia electricității asupra vieții contemporane a omului este o domnie suspectă. Cei mai pătrunzători dintre oameni încep să suspecteze natura magică a electricității. Electricitatea ucide spiritul omului, organizează împărăția impersonală, fără calități a spiritului burghez. Prin magia electricității omul a dorit să obțină domnia asupra acestei lumi și a obținut robia și moartea sufletească. Omul a devenit incapabil să stăpînească acele forțe tehnice pe care le-a eliberat și le-a pus în mișcare. Civilizația nu realizează visul împărătesc al omului. Economia capitalistă dezvoltată a secolului al XIX-lea nu mai este un simplu blestem biblic — să-ți procuri pîinea în sudoarea frunții. În această magie este conținută magia întunecată a existenței fictive, false. În tehnica și economia civilizației contemporane nu se creează o viață nouă, împărătească pentru om. Luarea în stăpînire a naturii nu se poate realiza prin dușmănie și înstrăinare de ea și prin dușmănia și înstrăinarea omului de seamănul său. Căci în adevăr, omul este chemat la un rol împărătesc și creator în lume. În adevăr, omul trebuie să domnească asupra naturii cu ajutorul forței magiei albe. Dezvăluirea naturii întunecat-magice a civilizației tehnice va duce la dezvăluirea polului invers — a unei tehnici și economii a magiei albe. Aceasta ne aduce nemijlocit în centrul problemei creației *comunității cosmice*, adică la problema trecerii la o altă cale universală. [10] Sensul pozitiv al civilizației futuriste, cu teribilul ei automatism și mecanicism, îl văd doar în faptul că prin ea se săvîrșește soarta lumii materiale, sfîrșitul speciei. Există un adevăr în faptul că viața materială, genetică, organică trebuie să sfîrșească prin automat, prin mecanism și să se despice, să se desfacă. Este o trecere tragică spre un alt plan de existență. Dar ar fi josnic și laș să cădem în pesimism. Spiritul uman trebuie să treacă, pe căile eliberării sale, prin mecanizare, prin răstignirea a tot ce este organic în mecanism.

*

Cetatea Nouă nu se poate crea din elementele comunității vechi. Spre Cetatea Nouă nu duc nici căi conservatoare, nici căi evoluționiste, nici căi revoluționare. Nici o evoluție socială nu duce la viitoarea împărăție teantropică. Statul, dreptul, economia nu pot fi transfigurate în valori creștine, în Teantropie, în Cetatea Domnului. Statul creștin și economia creștină nu pot fi întărite pe calea conservării, căci ele nu au existat niciodată, și nu pot fi întărite pe

calea evoluţiei sau revoluţiei, pentru că ele nu vor exista niciodată. Orice stat şi orice economie sînt în esenţa lor necreştine şi potrivnice Împărăţiei Domnului. Pentru ca Cetatea Domnului să se instaureze în lume trebuie să ardă orice colectivitate veche, orice stat, orice drept, orice economie. *Noua comunitate se va realiza nu din elementele „lumii", ea se va realiza, în sens lumesc, din nimic, din alte izvoare, aflate în afara evoluţiei sociale universale, din Spirit, iar nu din lume.* Noua comunitate nu este o mişcare pe suprafaţă, ci una pe verticală. Nu ne putem pune speranţele în nici un strat sau clasă socială, în nici o forţă istorică, ci doar în personalităţi renăscute în Spirit. Greşeala radicală a tuturor căutărilor unei comunităţi religioase constă tocmai în această speranţă de a realiza noua comunitate din cea veche. Teoriile conservatoare, ca şi cele revoluţionare despre comunitatea religioasă vor în egală măsură să deducă Cetatea lui Dumnezeu din „lume" şi nu rup definitiv cu principiul evoluţiei, al transformării vechii comunităţi într-una nouă. Vechea comunitate este supusă evoluţiei, dar ea continuă să se bizuie pe aceleaşi principii. Trecerea de la statul autocrat şi economia feudală la republica democratică şi socialism a însemnat o enormă evoluţie, dar socialismul şi republica democratică rămîn în sînul vechii comunităţi, al supunerii faţă de povara păcatului, în aceeaşi măsură cu economia feudală şi statul autrocrat. Se poate admite caracterul inevitabil şi pozitiv al acestei evoluţii, dar problema comunităţii religioase nu este astfel atinsă. Întreaga comunitate veche şi întreaga civilizaţie veche (ea şi-a arătat deplin trăsăturile abia în noul secol al XX-lea) trebuie să ardă, să se facă cenuşă, pentru ca Noul Ierusalim să coboare din ceruri pe pămînt. Calea către Noul Ierusalim este o cale a jertfei. Stă spus că el va pogorî din ceruri. Asta înseamnă că el nu se făureşte din elementele „lumii". Nu se poate nega sensul comunităţii universale şi civilizaţiei universale, dar acest sens nu constă în transmutarea lor evolutivă în Împărăţia lui Dumnezeu, în Cetatea ce va să vină. Cetatea Nouă este Biserica ce se face, se face în Spirit, în afara evoluţiei lumii. Caracterizarea comunităţii religioase ca teocraţie se mai află încă sub dominaţia conştiinţei veterotestamentare. În însăşi ideea teocraţiei există încă greutatea păcatului. Teocraţia mai este încă o transformare a statalităţii în comunitate religioasă. Comunitatea teocratică este în „lume", nu în Spirit. Noua comunitate religioasă creatoare nu este nici teocraţie, nici anarhism, nici statalitate,

nici socialism; ea este inexprimabilă prin categoriile „lumii", intraductibilă în limba planului fizic al vieţii. Împărăţia lui Dumnezeu survine inobservabilă pentru „lume" şi omul pătrunde în ea doar pe măsura creşterii sale în Spirit. În măsura în care omul este încă în afara celor mai înalte înfăptuiri ale Spiritului, în măsura în care el aparţine corporalităţii fizice a lumii, el trebuie să participe la evoluţia comunităţii lumeşti, trebuie să plătească tribut cezarului. Şi toate disputele raţionaliste despre hiliasm, despre Împărăţia milenară a lui Hristos trebuie date de-o parte. Va fi Împărăţia milenară a lui Hristos pe pămînt sau în cer, în această lume sau în cealaltă, în materie sau numai în spirit? Împărăţia lui Hristos se află în afara evoluţiei „lumii". Împărăţia lui Dumnezeu se va naşte nu din elementele „lumii". Dar asta nu înseamnă că Împărăţia lui Hristos nu va fi pe pămînt. Căci pămîntul este metafizic, nu doar fizic, pămîntul nostru aparţine şi altei lumi, el aparţine veşniciei. La fel cum inefabilul nostru trup transfigurat aparţine altei lumi, aparţine veşniciei. Iar comunitatea religioasă se va naşte nu în trup fizic, ci în trup spiritual. Noul Ierusalim se va ivi catastrofic, iar nu evoluţionist, din creaţia spiritului teantropic, nu din „lume", nu din comunitatea veche. Dar Noul Ierusalim va fi pe pămînt şi se va manifesta în carne, nu în carne fizică, ci în carne transfigurată.

Capitolul XIII

CREAŢIE ŞI MISTICĂ. OCULTISM ŞI MAGIE

În toate vremurile prin mistică se dezvăluia lumea *omului interior* în opoziţie cu lumea omului exterior. Revelaţiile mistice ale omului interior transmiteau întotdeauna, în diferite forme, învăţătura despre microcosmicitatea omului. Experienţa mistică dezvăluie în interiorul omului cosmosul, întreaga imensitate a universului. Mistica este profund opusă oricărui individualism închis, izolat de viaţa cosmică, oricărui psihologism. Cufundarea mistică în sine este întotdeauna o ieşire din sine, o pătrundere dincolo de graniţe. Orice mistică ne învaţă că profunzimea omului este mai mult decît umană, că în ea se ascunde legătura tainică cu Dumnezeu şi lumea. Adevărata ieşire din sine, din închidere şi izolare, se ascunde înăuntrul sinelui propriu, iar nu în exterior, în ceea ce este interior, nu în ceea ce este exterior. Aşa ne învaţă orice mistică. Omul despre care ne învaţă psihologia este încă omul exterior, nu omul interior. Stihia sufletească nu înseamnă încă stihie mistică. Omul interior este spiritual, nu sufletesc. Stihia mistică este spirituală, ea este mai profundă şi mai originară decît stihia sufletească. Istoriceşte au fost considerate mistice şi fenomene aparţinînd planului astral al omului. Mistica nu era încă în suficientă măsură despărţită de magie. Dar în sensul strict, diferenţiat, absolut al cuvîntului poate fi considerat mistic numai ceea ce se referă la planul spiritual. În mistică există o cutezanţă spirituală şi o iniţiativă a omului interior, a celor mai profunde adîncimi ale spiritului. Fenomenele pur sufleteşti şi astrale nu pot fi încă denumite mistice, mai corect este să le considerăm magice. Mistica vivifică şi spiritualizează izvoarele şi rădăcinile oricărei vieţi religioase. Mistica este tocmai fundamentul existenţial al oricărei conştiinţe religioase, izvorul întunecat al vieţii religioase. Religia transpune în

conștiință și existență ceea ce în mistică este trăit și descoperit nemijlocit. Conștiința dogmatică a sinoadelor ecumenice nu a fost decît traducerea obiectivată a ceea ce fusese văzut nemijlocit în experiența mistică. Iar în dogme se povestește în limbaj convențional despre întîlnirile mistice. Dogmele mor și degenerează în autoritate exterioară atunci cînd își pierd sursele mistice, cînd sînt receptate de omul exterior, nu de cel interior, cînd sînt trăite trupesc și sufletesc, iar nu spiritual. Credința curentă, istorică este credința omului exterior, care nu și-a cufundat spiritul în sursele mistice, este mistica manifestată în adaptarea față de planul fizic al vieții. Este o involuție către materie. Religiozitatea curentă, dogmatismul curent au o enormă importanță dogmatică, ele educă omul pe diferite trepte ale dezvoltării lui. Viața religioasă există și pentru cei care nu cunosc sursele mistice ale dogmelor, care le primesc exterior-autoritar. Dar transformarea exclusivă a religiei în existență cotidiană exterioară și autoritate exterioară înseamnă degenerarea și osificarea ei. În acest caz este indispensabilă vivificarea mistică și spiritualizarea religiei. În creștinism se confruntă în permanență două principii — interior-mistic și exterior-cotidian, aristocratic și democratic, spiritual și sufletesc, intim-ascuns și adaptat pentru nivelul mijlociu și treptele mijlocii ale umanității și comunicării umane. Nu trebuie uitat niciodată că fenomenul universal și istoric al creștinismului nu înseamnă doar revelația divină și absolută, ci și adaptarea la umanitate, care primește această revelație în măsura creșterii și înălțării sale spirituale. Creștinismul este mistică a omului interior și creștinismul este adaptare universal-istorică a omului exterior, purtat către țeluri mai înalte. Numai atunci devine inteligibilă dualitatea tragică a creștinismului în istorie, nereligiozitatea istoriei lui creștine exterioare. Despre creștinism se poate spune cu tot atîta îndreptățire că este cea mai mistică religie din lume și că este o religie total nemistică, ci istoric-cotidiană, uimitor de adaptată nivelului mijlociu al oamenilor, bunului lor simț în viața de zi cu zi. Creștinismul a mers, mistic, pe linia maximei rezistențe, pe linia nebuniei din unghiul de vedere al judecății astei lumi. Și creștinismul a mers istoric pe linia minimei rezistențe, pe linia adaptării la judecata și socotelile astei lumi, la natura păgînă a omului, la planul fizic al vieții. Această dualitate este o mare ispită și ea trebuie conștientizată și înțeleasă. Orice creștin obișnuit, care crede sincer și nu este lipsit de experiență religioasă, fie el preot sau

mirean, va spune că în creştinism nu există nimic mistic, că mistica a fost întotdeauna în creştinism semnul unei stări maladive sau al ereziei, că misticii au fost gnostici şi sectanţi, iar biserica este împotriva misticii. Şi în acelaşi timp nimeni nu va nega că cei mai mari şi autentici sfinţi au fost mistici, că adîncimile conştiinţei Bisericii sînt mistice, că Evanghelia după Ioan, Epistolele Apostolului Pavel şi Apocalipsa sînt cărţi mistice, că religia lui Hristos este religia misterului ispăşirii, că există o mistică ortodoxă şi una catolică recunoscute de biserică. Există în creştinism o tradiţie mistică profundă, care începe de la apostoli. În făptuirea ei universal-istorică şi adaptarea ei inevitabilă la nivelul omului Biserica a fost cu precădere biserica lui Petru, de la care începe preemţiunea preoţiei. De la Petru porneşte tradiţia iudeo-creştinismului.[1] Biserica catolică se recunoaşte în mod deschis ca biserică a lui Petru, dar şi biserica ortodoxă primeşte moştenirea lui Petru. Petru a fost tocmai apostolul nivelului mediu al omului. Există în el un spirit involutiv, pogorîtor. Dar ucenicul preferat al lui Hristos a fost Ioan, de la care porneşte tradiţia mistică. Biserica mistică, pînă astăzi încă incomplet manifestată din pricina nivelului scăzut al umanităţii, este tocmai biserica lui Ioan. Sfinţii şi misticii au fost purtătorii vii ai tradiţiei lui Ioan. Sfîntul Francisc se trage din spiritul lui Ioan, nu al lui Petru. Biserica lui Petru a fost biserica supunerii şi adaptării, nu a creaţiei. Creaţia religioasă nu poate proveni decît din tradiţia lui Ioan. Creştinismul curent cunoaşte biserica lui Petru şi tradiţia lui. Dar sfînta scriptură nu este doar a lui Petru, ci şi a lui Ioan. Groaznica sclerozare a bisericii lui Petru, putrezirea vălurilor ei trebuie să ducă la manifestarea bisericii lui Ioan, la întruparea tradiţiei mistice a creştinismului. Aici preemţiunea apostolică în sens mistic nu este încălcată. Biserica lui Petru şi biserica lui Ioan sînt una şi aceeaşi biserică a lui Hristos, dar privită din unghiuri diferite, orientată către ţeluri diferite, supuse unui ţel unic. Astăzi lumea trece la o viaţă spirituală superioară şi omul va înţelege deplin că biserica nu poate avea trup fizic, ci doar trup spiritual.[2]

*

Există în epoca noastră nu numai o veritabilă renaştere a misticii, dar şi o falsă modă a misticii. Atitudinea faţă de mistică a devenit prea uşuratică, mistica devine prada unei literaturi de joasă speţă

şi alunecă lesne în mistificare. A fi un pic mistic este socotit astăzi un semn de cultură rafinată, aşa cum nu demult era socotit un semn de înapoiere şi barbarie. În modă dispar toate adîncimile şi toate diferenţele misticii. Întreaga complexitate a aspiraţiilor mistice este înecată în fraze generale despre mistică. Mistica a devenit sinonimul caracterului haotic al sufletului contemporan. Astăzi se doreşte să se vadă în mistică un izvor reînnoit de creaţie. Dar contemporanii cunosc foarte prost istoria şi psihologia misticii, ei o cercetează fără a folosi sursele directe, după literatura modernistă şi după propriile lor stări sufleteşti haotice (sufleteşti, nu spirituale). De aceea adepţilor contemporani ai misticii literare nu le este clar că nu orice mistică poate deveni izvor de creaţie liberă, că există o mistică potrivnică oricărei creaţii. Nu orice mistică trebuie imitată. Trebuie să te orientezi în mistică şi să o supui unei evaluări. Pasiunea contemporană pentru mistică este superficială şi valul tumultuos al misticii nu poate fi salutat în toate formele lui. Chiar şi în cele mai bune, cele mai nobile manifestări ale renaşterii mistice există multă arheologie, literatură şi estetică romantică. Se uită că în orice mistică este inevitabilă purificarea ascetică. În mistica actuală se poate desluşi nu numai iniţiativa creatoare, ci şi reacţia spirituală, pasivitatea spirituală. Căci istoriceşte mistica a fost un fenomen extrem de complex şi multiform. În sensul religios stabilit de noi al acestui cuvînt, mistica veche, la care tînjeşte cu voluptate sufletul haotic contemporan, nu poate fi considerată creatoare. În mistică a existat o anticipare a epocii religioase creatoare, aşa cum s-a întîmplat şi cu alte manifestări ale culturii universale, dar şi în mistică omul purta povara supunerii faţă de consecinţele păcatului. Mistica a avut şi ea latura ei trecătoare, ca şi cultul bisericesc. Mistica trebuie să devină viaţă transfigurată a lumii.

În vechea mistică predomina un sentiment panteist al lumii şi divinului. Iar mistica panteistă poartă pecetea strivirii personalităţii umane. Omul păcătos tînjeşte să se dizolve în Divinitate şi să stingă păcatul şi consecinţele lui dureroase, în totală detaşare de tot ce este uman şi personal. Dacă religiozitatea curentă s-a adaptat nivelului mediu al naturii păcătoase a omului, mistica panteistă se leapădă complet de natura umană şi dizolvă omul în existenţa divină. Nu există încă încordare creatoare a omului nici în religiozitatea curentă, nici în mistica panteistă. Mistica panteistă nu cunoaşte energia creatoare originală a omului, ea nu este antropologică,

pentru ea individualitatea omului este un păcat şi o decădere şi orice realizare a omului este acţiunea Dumnezeirii înseşi, înstrăinate de tot ce e uman. În acest tip de mistică nu e loc pentru originalitatea şi unicitatea omului, nu există îndreptăţire a multiplicităţii existenţei. Această mistică veche nu recunoştea identitatea omului ca imagine divină şi creaţia omului ca proces divin, ea nu cunoştea decît Unitatea divină. Este o mistică privată de imagine şi impersonală. În mistică exista libertate şi iniţiativă lăuntrică, necunoscute religiozităţii curente, dar asta nu înseamnă că în ea exista antropologism creator. Exista şi în mistică o formă de adaptare la starea de opresiune a omului. Dar în timp ce religiozitatea curentă purta povara supunerii prin adaptare la existenţa medie, măruntă a omului, mistica purta povara supunerii prin renunţare la existenţa umană, prin stingerea omului în Dumnezeu. Existenţa *umană* supremă, creatoare nu este prezentă nici acolo, nici aici. În experienţa misticilor predomină tipul de pasivitate, pasivitate divină, în care se potoleşte şi amorţeşte natura umană, în care ea renunţă pînă la capăt la sine în numele vieţii întru Domnul.[3] Quietismul s-a dezvoltat pe teren catolic, deşi misticismul catolic este cel mai antropologic dintre toate tipurile de mistică.[4] Mistica veche corespundea momentului jertfei, momentului Golgotei în viaţa omului interior. Iar Învierea se petrecea parcă nu pentru om, ci pentru Divinitatea însăşi, în care omul dispare. Dar în mistica panteistă exista un adevăr nemuritor, cel potrivit căruia Creatorul şi creaţia sînt intim apropiate, Dumnezeu este în creaţie şi creaţia în Dumnezeu, tot ce se petrece în lume şi în om se petrece şi în Dumnezeu, energia divină se revarsă în lume. J. Böhme şi Angelus Silesius sînt supremele culmi ale misticii prin forţa viziunii despre om.

*

Este indispensabil să cercetăm mai îndeaproape diversele tipuri de mistică. Şi mai întîi trebuie să aruncăm o privire asupra misticii Orientului necreştin, misticii Indiei, care a inundat astăzi Europa creştină. Această mistică neagă, în toate formele ei, omul, eul lui şi creaţia lui. Este o mistică a Unului, potrivnică omului, care respinge sensul mistic al multiplicităţii existenţei şi care este acceptată de cultura creştină occidentală. Ce înseamnă yoga, care îi sînt fundamentele religioase? Pentru conştiinţa religioasă a yoghinilor omul

înseamnă cădere, nu există îmbogățire în viața divină care să vină de la om, omul trebuie să treacă în întregime în Divinitate. Mistica Indiei precede revelația Persoanelor Divine și persoanelor umane, ea este cufundată în divinitatea originară, nediferențiată, în care nu se vede încă nici Dumnezeu, nici omul. Pe calea metodei concentrării, omul devine posesorul forței universale (Prāṇa) și poate guverna lumea, dar el încetează să existe ca unicitate, nu rămîne decît forța divină universală. Iată ce spunea Swami Vivekananda, care a introdus în Europa filosofia yoga: „Toate forțele sînt generalizate în Prāṇa și cel care a luat în posesiune Prāṇa a luat în posesiune toate forțele naturii, sufletești și fizice. Cel care și-a supus Prāṇa și-a supus propria conștiință și toate conștiințele cîte există. Cel care a supus Prāṇa a supus corpul său și toate corpurile cîte există, căci Prāṇa este manifestarea generalizată a forței."[5] „Omul care crede că primește răspunsuri la rugăciunile sale nu știe că îndeplinirea rugăciunilor sale provine din propria sa natură, că el a reușit, prin mijlocirea stării mentale de rugăciune, să trezească puritatea acelei forțe infinite care dormita înlăuntrul său. Așadar, potrivit învățăturii yoghine, acea forță căreia oamenii, oprimați de frică și nenorociri, din neștiință, i se închină sub diverse nume, este în realitate o forță acumulată în orice ființă, sursa fericirii veșnice."[6] „Omul este divin potrivit esenței sale și devine din nou divin."[7] *„Cu cît mai repede ieșim din acea stare pe care o numim «om», cu atît mai bine pentru noi"* (subl. mea).[8] „Cunoașterea nelimitată yoghinii o denumesc Divinitate."[9] Afirmarea panteistă a Unului în yoga ajunge pînă la negarea omului și Divinului. De aceea în mistica yoga nici nu poate apărea măcar problema vocației creatoare a omului. Conștiința yoga nu cunoaște persoana, nici divină, nici umană. Această conștiință nu cunoaște nici cosmosul. „Există numai o singură cale a obținerii libertății — țelul umanității — calea renunțării la această măruntă viață, la această măruntă lume, la acest pămînt, la aceste ceruri, la trupuri, la simțuri pămîntești, calea renunțării la toate aceste lucruri."[10] Pentru yoghin întreg cosmosul, cu pămîntul și cerul, înseamnă o lume mică și sentimente mici. Yoga prezintă asemănări formale și metodologice cu ascetismul creștin oriental. Dar yoga nu cunoaște harul dăruit al iubirii — al preaplinei de iubire inimi a Domnului pentru om și lume și al iubirii inimii omului și lumii pentru Dumnezeu, ca răspuns la iubirea Lui.[11] Mistica Indiei este total impersonală, ea nu vede persona-

litatea omului în originalitatea ei metafizică şi în cîştigul ei pentru viaţa lui Dumnezeu însuşi, ea se plasează în întregime înaintea revelaţiei Omului în Dumnezeu, a revelaţiei persoanei prin Fiul Domnului.[12]

Aceeaşi negare a omului şi persoanei se întîlneşte în mistica neoplatonică. Plotin este cel mai proeminent şi genial purtător al misticii Unului. Multiplicitatea şi individualitatea nu posedă pentru el realitate metafizică. Omul dispare în Divinitate. Conştiinţa lui Plotin este înrudită conştiinţei Indiei, este aceeaşi direcţie. „Unul este principiul tuturor lucrurilor în mod absolut simplu“[13], spune Plotin. „Unul şi totul nu pot fi acelaşi lucru, pentru că atunci Unul nu ar mai fi Unul; de asemenea, Unul nu poate fi spirit, pentru că şi spiritul este totul; nu poate fi nici existenţă, pentru că şi existenţa este totul.“[14] La Plotin şi-a găsit expresia genială, pentru prima oară în filosofia religioasă europeană, înţelegerea negativă, întemeiată pe renunţare, a Unului, a Divinului — o mistică pînă la capăt purificată de lume şi de orice existenţă. Unul este nimic. [15] Conştiinţa lui Plotin este opusă acelei revelaţii creştine antinomice potrivit căreia în Unul nu dispare, ci subzistă întreaga multiplicitate şi Dumnezeu nu este negarea omului şi cosmosului, ci afirmare. Mistica lui Plotin este forma cea mai raţională, cea mai puţin antinomică a misticii. În ea divinitatea este percepută înaintea revelaţiei antinomice în multiplicitatea cosmică.

Dar metafizica neoplatonică şi mistica Unului au trecut şi în metafizica şi mistica creştină. Astfel, teologia negativă legată de Pseudo-Dionisie Areopagitul este în întregime conexată cu mistica neoplatonică a Unului.[16] Dar şi Plotin, şi teologia negativă, întorşi pe dos, generează pozitivismul, întrucît cascā o prăpastie de netrecut între multiplicitatea acestei lumi şi Unul altei lumi. Nu există nici o cale pozitivă de la existenţa noastră multiplă şi complicată la existenţa unitară şi simplă, există doar calea negativă a renunţării. În acest fel se afirmă, în esenţă, incomensurabilitatea omului şi Divinităţii. Omul aparţine în întregime lumii existenţei multiple, imperfecte, căzute şi nu poate trece în lumea perfectă a Unului. Mistica neoplatonică şi teologia negativă corelată ei trec pe lîngă revelaţia creştină a teantropiei, a profundei rudenii şi contopiri a naturii umane şi naturii Divine, contopire care nu distruge, ci instaurează omul în lumea absolută. În acest fel nu se neagă, desi-

gur, marele adevăr al teologiei negative: inaplicabilitatea vreunei categorii Divinităţii. Dar adevărul teologiei misticii negative trebuie raportat la Divinitatea Originară, la Bezna iniţială.

Geniul profund al lui Eckhart a absorbit în sine neoplatonismul şi teologia negativă şi a ajuns în Apus la o mistică înrudită cu spiritul Indiei. „Acolo este o adîncă tăcere, căci acolo nu pătrunde nici o creatură sau imagine; nici o acţiune sau cunoaştere nu atinge acolo sufletul şi nici o imagine nu întrevede şi nu cunoaşte el acolo, nici despre sine, nici despre vreo altă creatură."[17] Dumnezeu naşte în suflet pe Fiul Său fără nici o imagine. „Dacă aici ar exista imagine, atunci n-ar exista adevărată unitate, iar în adevărata unitate este ascunsă întreaga fericire."[18] Cel mai bun lucru pe care îl poate face omul este „a lăsa pe Dumnezeu să grăiască şi să acţioneze în tine".[19] „Dumnezeu nu doreşte de la tine nimic mai mult decît ca tu să ieşi din tine însuţi, întrucît eşti creatură, şi să laşi pe Dumnezeu să fie în tine Dumnezeu."[20] „Ieşi deci, pentru Dumnezeu, din tine însuţi, pentru ca de dragul tău Dumnezeu să poată face la fel. Cînd vor ieşi amîndoi — ceea ce va rămîne va fi unu şi simplu."[21] „Dumnezeu este o fiinţă care se cunoaşte cel mai bine prin «nimic»."[22] „Pun detaşarea mai presus de iubire."[23] „Detaşarea, însă, este atît de aproape de «nimic», încît nu este ceva îndeajuns de tainic pentru a găsi în el loc pentru sine, în afară de Dumnezeu. El este atît de simplu şi de subţire, încît îşi găseşte locul numai într-o inimă care a cunoscut detaşarea... Iar eu pun detaşarea mai presus de orice smerenie."[24] „Detaşarea însă atinge atît de îndeaproape «nimicul», încît între ea şi «nimic» nu mai rămîne nici o diferenţă... Ea vrea să fie «nimic»."[25] „Cînd Dumnezeu a creat cerul şi pămîntul şi toate creaturile, asta atingea atît de puţin detaşarea Lui, ca şi cum El n-ar fi creat nimic niciodată... Voi spune mai mult: cînd Fiul în Divinitate a dorit să devină om şi a devenit, şi a suferit patimile, aceasta a atins atît de puţin detaşarea imobilă a lui Dumnezeu ca şi cum El n-ar fi fost niciodată om."[26] Calea mistică a detaşării la Eckhart este apropiată de Plotin şi Pseudo-Dionisie Areopagitul şi de mistica Indiei. Eckhart cheamă la eliberarea de orice multiplicitate şi individualitate, de orice existenţă şi la stingerea „eului". El este un acosmist care nu crede în transfigurarea pămîntului. El vrea eliberarea de creaţie, de creatural, vrea eliberarea şi de Dumnezeu, căci „înainte de devenirea creaturii, nici Dumnezeu nu era Dumnezeu". Dumnezeu a devenit Dumnezeu doar în vederea creaţiei. Aici

gîndirea lui Eckhart se cufundă într-o adîncime insondabilă. În bezna întunecată a Divinităţii dispar Dumnezeu şi creaţia, Dumnezeu şi omul, dispare chiar această opoziţie. Calea detaşării cufundă într-un *nimic* neexprimat, în supraexistent. Această cale readuce la ceea ce precede creaţia, atît a făpturii, cît şi a Creatorului. „Existenţa fără fiinţă este de cealaltă parte a lui Dumnezeu, de cealaltă parte a diferenţei. Acolo eram eu doar eu însumi, acolo mă doream pe mine însumi şi mă vedeam pe mine ca pe cel care a creat acest om. Acolo eu sînt cauza primă a mine însumi, a fiinţei mele veşnice şi vremelnice. Doar în aceasta m-am născut... Potrivit esenţei veşnice a naşterii mele am fost în veci, sînt şi în vecii vecilor voi fi... În naşterea mea sînt născute toate lucrurile; am fost eu însumi cauza mea primă şi cauza primă a tuturor lucrurilor. Şi aş dori să nu fiu nici eu, nici ele. N-aş fi eu, n-ar fi nici Dumnezeu."[27] „Dacă mai iubeşti pe Dumnezeu ca spirit, ca Persoană, ca ceva avînd chip, atunci leapădă toate astea... Trebuie să iubeşti pe Dumnezeu aşa cum El este: Nu — Dumnezeu, nu — Spirit, nu — Persoană, nu — Chip, ci o unică pură şi luminoasă unitate, departe de orice dualitate. Şi în acest «Nimic» unic trebuie să ne cufundăm veşnic din existenţă."[28] Calea mistică a lui Eckhart duce de la starea existentului ca deosebire între Creator şi creatură la „Nimicul" desăvîrşit în Divinitatea Originară, anterioară actului creator. Lui Eckhart nu i se dezvăluie sensul pozitiv al mişcării concrete a Treimii, a Persoanelor în Divinitate. De aceea el este obligat să nege mistic sensul îmbogăţitor al creaţiei lumii. Creaţia este pentru el de-cădere de la Divinitatea Primă, de la „Nimicul" inexprimabil, supraexistent. El neagă omul şi creaţia. Privaţiunea absolută şi nimicul absolut sînt lipsite de rodnicie. Orice îmbogăţire în procesul creator, în multiplicitatea creaţiei este doar desprindere de Divinitate. În Eckhart există o profunzime mistică unică; dar el nu este întors spre viitor, spre revelaţia creatoare şi dezvoltarea Divinităţii în cosmos, în chipurile concrete ale multiplicităţii. Eckhart a devenit una din sursele mistice ale protestantismului, în care exista un anumit adevăr, dar exista şi o ruptură cu *Pămîntul*, cu cosmosul. Realismul mistic bisericesc era înlocuit prin idealism mistic. Întreaga originalitate a culturii germane este predeterminată de Eckhart. În el era deja conţinut Hegel. Numai J. Böhme ocupă un loc aparte în mistica germană, el este supranaţional, ca şi supraconfesional. Mistica lui Böhme este în întregime concretă, imagis-

tică, în întregime legată de chipul lui Hristos și de chipul omului, în întregime pătrunsă de conștiință antropologică. În mistica lui Böhme exista un altoi semitic al Cabalei, cu locul excepțional acordat de ea Omului, cu spiritul ei concret.[29] În secolul al XIX-lea Fr. Baader și Vl. Soloviov sînt saturați de spiritul antropologic și concret al misticii Cabalei și celei a lui Böhme, nu de spiritul abstract și aniconic al misticii negative a Indiei, a lui Plotin și Eckhart, spirit pur arian. Spiritul arian-german se recunoaște pe sine în religia pură, monistă a spiritului lui Hartmann și Drews, pentru care nu există „eu".

*

Există o mistică oficială a bisericii Răsăritului și a celei a Apusului, o mistică ortodoxă și una catolică. Deosebirea în ordinea experienței mistice explică deosebirea căilor lumești în Răsăritul ortodox și în Apusul catolic. Există o deosebire profundă în atitudinea originară față de Dumnezeu și Hristos. Pentru Apusul catolic Hristos este un obiect, El se află în afara sufletului uman, El este obiectul aspirației, obiectul iubirii și imitației. De aceea experiența religioasă catolică este o avîntare a omului în sus, spre Dumnezeu. Sufletul catolic este gotic. În el răceala se unește cu pasiunea, cu înflăcărarea. Sufletului catolic îi este intim apropiat chipul concret, evanghelic al lui Hristos, îi sînt apropiate patimile lui Hristos. Sufletul catolic este cu pasiune îndrăgostit de Hristos, îi imită patimile, primește în trupul său stigmatele. Misticismul catolic este în întregime senzual, există în el dor și topire emoțională, pentru el imaginația senzorială reprezintă o cale. Prin el stihia antropologică se încordează. Sufletul catolic exclamă: Iisus al meu, al meu, apropiatul meu, iubitul meu. În catedrala catolică, la fel ca și în sufletul catolic, domnește răceala — ca și cum Dumnezeu însuși nu se scoboară în catedrală și în suflet. Și sufletul se avîntă cu pasiune, cu dor, în sus, spre obiectul său, spre obiectul iubirii. Misticismul catolic este romantic, este plin de nostalgie romantică. Misticismul catolic este flămînd, în el nu există îndestulare, el nu cunoaște nunta, ci doar îndrăgostirea. Atitudinea catolică față de Dumnezeu ca obiect al aspirației produce dinamismul exterior al catolicismului. Experiența catolică generează o cultură asupra căreia își pune pecetea îndrăgostirea de Dumnezeu, tînjirea după Dumnezeu. În catolicism energia se revarsă pe calea făptuirii istorice, ea nu rămîne în

interior, căci Domnul nu este primit în interiorul inimii, ci inima se avîntă către Dumnezeu pe căile dinamicii universale. Experienţa catolică naşte frumuseţea din foame sufletească şi din pasiune religioasă nesatisfăcută.[30]

Pentru Răsăritul ortodox Hristos este subiect, el se află înăuntrul sufletului uman, sufletul îl primeşte pe Hristos în sine, în adîncul inimii sale. În misticismul ortodox este imposibilă îndrăgostirea de Hristos şi imitaţia Lui. Experienţa ortodoxă este cea a aşternerii în faţa lui Dumnezeu şi nu a avîntării către El. Biserica ortodoxă este, ca şi sufletul, opusă goticii. În ortodoxie nu există răceală, nici pasiune. În ortodoxie este cald, chiar torid. Misticismului ortodox nu i-a fost atît de apropiat chipul concret, evanghelic al lui Hristos. Misticismul ortodox nu este senzual, el consideră senzualitatea ca pe o „ispită", respinge imaginaţia ca pe o cale falsă. În ortodoxie nu se poate spune: Iisus al meu, apropiat, iubit. Hristos coboară în biserica ortodoxă şi în sufletul ortodox şi le încălzeşte. Şi nu există în misticismul ortodox tînjire pătimaşă. Ortodoxia nu este romantică, ea este realistă, lucidă. Luciditatea este tocmai calea mistică a ortodoxiei. Ortodoxia este sătulă, îndestulată sufleteşte. Experienţa mistică ortodoxă este cea a nunţii, nu a îndrăgostirii. Atitudinea ortodoxă faţă de Dumnezeu ca subiect, primit în adîncul inimii, spiritualitatea lăuntrică a acestei atitudini nu produce o dinamică în afară, totul este îndreptat către comuniunea interioară cu Dumnezeu. Experienţa mistică ortodoxă nu este prielnică pentru cultură, ea nu creează frumuseţe. În experienţa mistică ortodoxă există un fel de muţenie faţă de lumea exterioară, o neincarnare. Energia ortodoxă nu se revarsă pe calea istoriei. Îndestularea experienţei ortodoxe nu creează în afară, omul nu se încordează, el nu este tensionat. În această deosebire a căilor experienţei religioase se ascunde o mare taină. Şi ambele căi sînt autentic creştine.

Există o mistică oficială ortodoxă şi una oficială catolică, dar natura misticii este supraconfesională. Mistica este întotdeauna mai adîncă decît conflictele şi opoziţiile confesionale bisericeşti. Dar tipurile de experienţă mistică pot genera diferenţieri în cadrul bisericii. Numai adîncirea în mistică poate vivifica viaţa bisericii, contracara sclerozarea bisericii vizibile. Rădăcinile vii ale vieţii bisericii se află în mistică. Viaţa curentă a bisericii rămîne la suprafaţă, la periferie. Biserica întrupată în planul fizic al istoriei

este întotdeauna periferică. Trebuie să te adînceşti în mistică părăsind caracterul periferic al vieţii bisericii, nu numai pentru vivificarea vieţii religioase, dar şi pentru cercetarea naturii acelei mistici care trebuie, poate, respinsă. Există o experienţă mistică a cărei ţintă este revenirea la starea de pace originară în sînul Domnului şi care respinge orice mişcare, orice dinamism creator, adică însuşi sensul dezvoltării divine universale. Pînă acum mistica a fost fructul unor individualităţi separate, ea rămînea întîmplătoare şi ascunsă. Au sosit vremurile unei mistici universale, obiective şi manifestate. Ieşirea la iveală a misticii este caracteristică timpului nostru şi timpul impune obligaţia de a înţelege care mistică poate fi îndreptată către viitorul creator.

*

Există tradiţii oculte vechi de mii de ani — o matcă ascunsă, subterană în cultura universală. Acest lucru nu poate fi negat nici de cei mai înverşunaţi oponenţi. Dar astăzi ocultismul dobîndeşte o popularitate exterioară, trezind interes în cercuri largi şi este expus primejdiei de a deveni o modă. După toate probabilităţile, ocultismul este în acelaşi timp forţa şi moda zilei de mîine. Ocultismul este pîndit de primejdia trivializării şi vulgarizării. Se elaborează un nou tip de ezoterism exoteric. Curentele teosofice, orientate către masele largi, popularizează învăţăturile oculte, în special pe cele orientale. Ocultismul oriental indian s-a dovedit cel mai popular şi acceptabil. Europa materialistă, care a trădat credinţa în Hristos, primeşte cel mai uşor spiritualismul oriental, împăcîndu-l cu ştiinţa sa. E straniu şi teribil de spus, dar Europei creştine creştinismul îi pare mai străin şi mai puţin acceptabil pentru raţiunea contemporană decît budismul. Dar popularizarea învăţăturilor oculte are o însemnătate simptomatică enormă pentru timpul nostru. Vin vremurile manifestării şi obiectivării învăţăturilor mistice ascunse. Calea pozitivistă şi raţionalistă a fost deja parcursă de omul contemporan, ea şi-a arătat deja fructele oribile şi omul tînjeşte să revină la cele mai tainice izvoare ale sale. Renaşterea şi manifestarea misticii veşnice, cu tradiţiile ei veşnice, capătă în primele momente forma unui evoluţionism naturalist. Europeanul contemporan, avînd o conştiinţă raţionalistă şi materialistă, nu este capabil să împace cu ştiinţa sa şi caracterul său ştiinţific decît o teosofie evoluţionist-naturalistă.

Astfel, teosofia contemporană capătă o coloratură pronunţat evoluţionistă şi naturalistă. Ea transferă deprinderile gîndirii ştiinţifice asupra altor planuri ale existenţei. În setea sa de reîntoarcere la izvoarele mistice pierdute omul contemporan nu se încumetă la sacrificiul judecăţii „ăstui veac", nu este în stare să-şi purifice conştiinţa prin nebunie sacrificială. Omul recunoaşte în ştiinţa sa şi în raţiunea sa fructele indispensabile şi mature ale evoluţiei universale. Iar teosofia naturalistă încurajează această conştiinţă. Teosofia vrea să aducă omul contemporan la mistică şi religie fără jertfă, fără renunţare, pe linia minimei rezistenţe, pe calea evoluţiei, nu a catastrofei. Teosofia vrea să completeze educaţia şi dezvoltarea omului făcîndu-l capabil de conştiinţa şi percepţia altor planuri ale existenţei, să oblige omul să includă pe nesimţite în conştiinţa şi viaţa sa curentă alte lumi. Teosofia se teme să sperie omul contemporan, îmbătat de spiritul extremei afirmări de sine şi care a pierdut capacitatea de jertfire şi renunţare. De aceea teosofia a elaborat o serie de procedee tactice pentru a se adresa omului contemporan şi se transformă ea însăşi într-un procedeu tactic. Teosofia este simptomatică şi poate fi foarte folositoare. Pentru mulţi teosofia este calea de la materialism şi pozitivism la viaţa spirituală. Dar căile mistice nu pot fi uşoare şi lipsite de sacrificii, nu pot măguli natura dată a omului şi conştiinţa lui dată. La începutul începuturilor căii religioase creştine se află o nebunească dăruire de sine lui Hristos, o dăruire fără rest, pînă la răstignirea adevărului însuşi, o consimţire de a primi totul numai de la El şi prin El.

În curentul teosofic găsim deocamdată prea puţină creativitate şi chiar o primejdie pentru creaţie. Teosofia privilegiază exclusiv momentul educativ-tactic şi este întoarsă înapoi, către asimilarea înţelepciunii antice, uitate de omul contemporan. În teosofia orientală există ceva vrăjmaş călirii creştine a personalităţii, în ea nu există revelaţia personalităţii, a „eului", revelaţia existenţei individuale şi multiple. Este vorba aici nu despre esenţa ocultismului, ci doar despre manifestările lui exterioare, populare, exoterice. În învăţăturile oculte s-a pus întotdeauna cu acuitate problema antropologică. Dar conştiinţa ocultistă şi teosofică dominantă predică despre un om compozit, constituit din straturi, din cioburi ale evoluţiilor planetare. În acest om compozit este dificil de recunoscut chipul întreg şi irepetabil al omului-creator — imagine şi asemănare a Domnului-Creator, sălăşluind dintru început şi de-a

pururea în Domnul. Rămîne o problemă dacă în conştiinţa ocultistă şi teosofică dominantă este recunoscut primul om Adam, provenit din Dumnezeu, iar nu din evoluţia lumii, sau dacă ea vede în om doar un rezultat complex al evoluţiei universale. Cărţile teosofice de popularizare înclină către al doilea punct de vedere; pentru ele omul nu este originar, întreg, ci dedus şi complex. Nimeni nu poate nega caracterul pluristratificat al omului şi orice teosofie trebuie să vadă în om stratificările tuturor lumilor, ale tuturor epocilor universale. Dar în spatele întregii complexităţi a omului şi al tuturor urmelor lăsate asupra lui de evoluţia universală se află omul întreg originar — chip şi asemănare a Domnului, din nimic dedus şi care nu poate fi descompus în nimic. Omul interior şi absolut este ascuns în spatele omului exterior, evolutiv-compozit. J. Böhme îl cunoştea pe primul om Adam şi descoperea o antropologie genială. Sub acest aspect teosofia lui Böhme este infinit superioară teosofiilor populare contemporane. Primul om Adam precede procesul universal şi nu este deductibil din el.

*

Ocultismul este astăzi, în cele mai profunde manifestări ale sale (de ex{emplu} la R. Steiner), un serios simptom al descompunerii şi pulverizării planului fizic al existenţei. Ocultismul reflectă cu clarviziune această despicare în straturi a existenţei; calea ocultă face vizibil aspectul de cadavru al existenţei. Se porneşte un puternic vînt cosmic şi el poate doborî omul, îl poate dezintegra în lumi infinite. Şi nu se ştie ce va rezista în această dezmembrare şi pulverizare a omului şi lumii şi dacă există o substanţă stabilă — *eu* — dacă există *omul*, pe care să nu fie în stare să-l doboare o pală de vînt universal stihiinic, care să subziste chiar şi după pieirea unor lumi întregi. În ocultism pare să nu existe libertate, sens şi lumină la începutul drumului. Trebuie să orbecăieşti în penumbră pe o scară întunecată şi nesfîrşită, pe care nu cade nici o rază binecuvîntată de lumină. Cunoaşterea ocultă pare să nu fie dotare activă cu sens, ci doar descriere plină de clarviziune, receptare feminină a lucrurilor. Ştiinţei oculte a lui Steiner îi rămîne pînă la capăt neclar dacă procesul universal are sens şi care este acest sens. Omul nu se contrapune forţelor cosmice ca fiinţă substanţială, asemănătoare celei divine, care introduce sens în procesul universal

— omul este un instrument pasiv al forţelor cosmice, al lumilor infinite şi trebuie să se predea, ca un subordonat, vîntului cosmic dezintegrator. Biserica, iar după ea ştiinţa, au încuiat cu lacăte tainele cosmosului, au interzis orice apropiere de ele. În ocultismul serios tainele cosmosului încep să se dezvăluie, se dezvoltă viziunea clară a unor alte planuri ale existenţei. Ocultismul cunoaşte taina cosmosului, dar fără taina lui Dumnezeu şi taina lui Hristos, fără Logos, fără originară dotare cu sens. Ocultistul creştin Steiner îl vede pe Hristos însuşi doar răstumat în cosmos, în compunerea şi descompunerea cosmică, îl vede ca pe un agent cosmic, iar nu pe Hristos în sine, în Treimea Divină. Aceasta nu este o atitudine religioasă faţă de Hristos, ci una evoluţionist-cognitivă. Este ca şi cum Steiner L-ar vedea pe Hristos în chimie şi nu L-ar vedea în Dumnezeu. Dumnezeu este departe în ocultism, încă şi mai departe decît în creştinismul bisericii. Evoluţia infinită nu va duce niciodată la Dumnezeu. Nu există revelaţie nemijlocită a lui Dumnezeu în suflet. Pelerinajul sufletului începe fără Dumnezeu, fără revelaţie religioasă a sensului. Nu există criteriu religios, nu există „în numele". Există înarmare, omului i se dau armura, coiful şi scutul, dar nu se ştie în numele a ce şi în numele cui să meargă la luptă, nu există nici Hristos, nici Fecioara Maria, nici mormîntul Domnului, nici măcar o preafrumoasă doamnă. Prin Hristos Mîntuitorul sfîrşeşte evoluţia naturalistă a sufletelor în întunecime, legea Karmei se anulează prin harul binecuvîntat al iubirii. În ocultism însă, sufletul rămîne încă neizbăvit, peregrinările lui sînt private de binecuvîntare şi lumină. Ca şi cum calea ocultă ar exista pentru fiii vitregi ai Domnului, neiubiţi de Domnul. Şi nu se poate vedea sfîrşitul coridoarelor şi scărilor întunecate. În aceasta constă oroarea infinităţii rele a evoluţiilor universale. Ocultismul cunoaşte numai infinitatea potenţială, matematică şi nu vrea să ştie de infinitatea actuală, în care totul este deja dat, în care este dat, dintru bun început, Dumnezeu. Dar importanţa ocultismului este enormă în orientarea către cunoaşterea tainelor cosmosului, în afirmarea spontaneităţii omului.

*

În forma predominantă a conştiinţei teosofice şi ocultiste există aceeaşi primejdie a negării creaţiei. Sarcina vieţii pare să se reducă

la asimilarea străvechii înţelepciuni antice. Sarcina vieţii nu este atît creatoare, cît pedagogică. Acum cîteva mii de ani iniţiaţii, cei aflaţi pe treptele cele mai înalte, deţineau înţelepciunea supremă. Iar omul contemporan, pe treptele superioare, nu poate şti mai mult, mai degrabă mai puţin, căci nu mai există pe lume asemenea înţelepţi. Înţelepciunea străveche este limita aspiraţiilor omului contemporan. În lume nu poate exista o nouă revelaţie, nu poate exista o eră care să depăşească toate izbînzile străvechii înţelepciuni şi străvechilor înţelepţi. Creştinismul însuşi devine inteligibil doar în lumina înţelepciunii Indiei. Înţelepciunea veşnică este dată odată pentru totdeauna şi cel iniţiat, înţeleptul, se împărtăşea din ea în acelaşi fel acum trei mii de ani, cum se împărtăşeşte şi azi. Nu există creştere creatoare a înţelepciunii în lume. Această formă de conştiinţă ocultă, popularizată prin învăţătura teosofică, trebuie considerată religios reacţionară, întoarsă spre trecut şi vrăjmaşă creaţiei. Pentru această conştiinţă sarcina vieţii este asimilarea, iar nu creaţia, receptarea pasivă a ceea ce este dat odată pentru totdeauna în vechime. Opusă ei este o altă conştiinţă, care admite revelaţia unei înţelepciuni necunoscute celei străvechi, care depăşeşte tot ce fusese dezvăluit în epocile universale anterioare. Este posibilă o nouă revelaţie, o nouă epocă universală. Adevărata revelaţie antropologică nu s-a produs încă în străvechea înţelepciune. Revelaţia antropologică înseamnă aspiraţia către o nouă epocă universală, ce va să vină. Sarcina vieţii nu este pedagogică, asimilatoare, ci creatoare, întoarsă spre viitor. Ocultismul, întors exclusiv spre înţelepciunea stăveche, doreşte o îndrăzneală lipsită de primejdii, o creaţie pasiv-asimilatoare. Dar revelaţia antropologică nu poate fi scutită de primejdii. În ocultism predomină îndeobşte categoria mistică a sacerdoţilor asupra categoriei mistice a profeţilor. Însăşi ideea iniţierii provine din sacerdoţiu. Ocultismul este o formă deosebită de sacerdoţiu în lumea creaturală. Ocultismul este întotdeauna îndreptat către lumea creaturală, către creaturalitate, iar nu către Dumnezeu-Creatorul, nu către lumea divină. Strict vorbind, ocultismul se află în afara revelaţiei religioase şi în afara harului religios. Ocultismul subzistă în întregime în sfera relaţiilor între om şi om, între om şi natură. În această sferă creaturală îşi afirmă ocultismul tradiţia sacerdotală. Astăzi nu se mai poate nega sfera ocultului în cunoaştere şi a ocultului în acţiune, în relaţiile dintre oameni şi în relaţia lor cu natura. Dar ocultul nu

atinge mistica supremă a epocilor universale ale revelaţiei. Ocultismul trebuie inevitabil să renască la graniţa trecerii către epoca universală a creaţiei, ca formă de cunoaştere a tainelor unui cosmos clătinat în stabilitatea sa fizică. Dar rolul lui este dual. Cunoaşterea ocultă poate fi indispensabilă în momentul zguduirii planului fizic al existenţei. Dar ocultismul se poate dovedi potrivnic oricărei creaţii a omului. Aici sînt indispensabile criterii religioase. S-ar părea că cel mai prielnic omului şi principiului său creator este ocultismul lui Steiner, care recunoaşte noua epocă universală.

*

Este indispensabilă o distincţie de esenţă între magie şi mistică. Numai conştiinţa contemporană, lipsită de claritate şi experienţă în acest domeniu, confundă magicul şi misticul. Mistica este spirituală. Mistica este comuniune cu divinul. Magia este aproape materialistă, ea se referă în întregime la planul astral. Magia este comuniune cu natura. Mistica operează în sfera libertăţii. Magia este încă în sfera necesităţii. Magia înseamnă acţiune asupra naturii şi dominaţie asupra naturii prin intermediul cunoaşterii tainelor naturii. Magia este profund înrudită cu ştiinţele naturii şi tehnica. Magia a fost chiar asta — pan-ştiinţă a naturii şi pan-tehnică, cheie unică pentru toate tainele naturii.[31] Ştiinţele naturii şi tehnica şi-au uitat provenienţa: ele provin din magie. Ştiinţele naturii, cu practica lor aplicată, tînjesc, ca şi magia, să domine natura. Ştiinţa contemporană tînjeşte, asemenea magiei, după piatra filosofală şi fabricarea aurului, după procurarea elixirului vieţii şi prelungirea vieţii cu ajutorul lui, şi m[ulte], m[ulte] altele. Ştiinţa contemporană a moştenit de la întunecata magie setea avidă de a poseda natura şi a procura din ea ceea ce va conferi forţă omului. Întreaga psihologie a ştiinţelor naturii şi tehnicilor naturii este înrudită cu magia întunecată. Şi groaza resimţită de omul contemporan în faţa puterii vrăjitoreşti pe care o are asupra sa mecanismul mort al naturii este pedeapsa pentru atitudinea avid-magică faţă de natură. Vechea magie s-a transformat pe nesimţite în tehnica modernă şi a eliberat enorme forţe magice, al căror înţeles este neclar conştiinţei contemporane.[32]

Creştinismul a alungat duhurile naturii ca pe nişte demoni răi şi a mecanizat natura.[33] Marele Pan e mort. Natura trebuia să fie

încătuşată pentru lucrarea mîntuirii. Căci duhurile naturii guvernau omul şi ele au cufundat natura într-o stare haotică. Orice formă de magie, întemeiată întotdeauna pe o comunicare cu duhurile naturii, a fost considerată de conştiinţa creştină ca fiind neagră, toate duhurile naturii au fost considerate demoni. Magia neagră a fost generată de conştiinţa creştină, care a avut misiunea universală de a încătuşa temporar duhurile naturii şi a opri comunicarea cu ele. Magii evului mediu se străduiau să intre în comunicare cu duhurile naturii şi să obţină cu ajutorul lor atotputernicia. Conştiinţa bisericii i-a considerat pe magi negri şi orice magie neagră, căci orice comunicare cu duhurile naturii trebuia să înceteze în epoca creştină a mîntuirii. Şi era dreaptă această înfierare de către conştiinţa bisericesc-creştină a magiei ca robie faţă de necesitatea naturală, ca vrajă. Necesitatea naturală, nedepăşită mistic, are un caracter magic-vrăjitoresc. Magia întunecată lasă omul vrăjit în necesitatea naturală şi vrea să-i dăruiască puterea şi forţa fără a-l fi eliberat. Dacă creştinismul a încetat orice comunicare cu duhurile naturii, magia întunecată a continuat comunicarea cu ele, propunîndu-şi, în mod interesat, ţelul de a le guverna, dar rămînînd sub dominaţia lor vrăjitorească. Pentru magia întunecată lumea naturală rămîne pe veci vrăjită. Magul tînjeşte după atotputernicie într-o lume vrăjită, dar este incapabil să-i destrame vraja.

Marele Pan nu putea să părăsească definitiv natura şi să piară. El a fost doar temporar încătuşat şi se răzbună ivindu-se oamenilor sub aparenţa duhurilor naturale întunecate. Apoi natura a fost definitiv mecanizată şi a apărut omului sub înfăţişarea ei moartă şi neînsufleţită. Pan s-a retras şi mai adînc în inima ascunsă a naturii. Mecanismul mort şi neînsufleţit al naturii a fost bine cercetat de ştiinţă şi practic utilizat de tehnică. Omul n-ar fi putut dobîndi o astfel de dominaţie ştiinţifică şi tehnică asupra unei naturi vii, populate de demoni. Ştiinţa şi tehnica sînt progeniturile eliberării creştine de domnia înfricoşătoare a demonilor naturii. Dar sarcina ultimă a creştinismului nu putea fi uciderea marelui Pan al naturii şi mecanizarea naturii. Creştinismul ascunde în sine imense forţe ale renaşterii lui Pan şi ale unei noi însufleţiri a naturii. Duhurile naturii se vor reîntoarce la noi, natura va redeveni vie. Dar aceste duhuri nu vor mai înfricoşa omul şi nu vor mai domni asupra lui, ca haos. Va fi restaurată ierarhia cosmică şi omul îşi va ocupa locul regesc în natura vie. Omul va domni asupra ierarhiei duhurilor naturii nu

pe calea dezbinării avide, ci pe calea unificării iubitoare. Magia diferă de ştiinţă şi tehnică prin aceea că pentru ea natura este întotdeauna însufleţită şi că ea intră în comunicare nu cu nişte forţe mecanice, ci cu duhuri naturale, fie ele demoni sau spirite luminoase. Cînd se va întoarce marele Pan şi natura va reînvia pentru lumea creştină, va renaşte, în mod inevitabil, şi magia. Ştiinţa şi tehnica se vor transforma în magie, vor cunoaşte natura vie şi vor intra în comunicare practică cu spiritele naturii. Magia va deveni luminoasă.

Au apărut de mult semnele şi simptomele regenerării şi lărgirii ştiinţei şi tehnicii în direcţie magică. Înăuntrul ştiinţei înseşi are loc o criză profundă. Concepţia mecanicistă despre lume ca ideal al ştiinţei este clătinată şi subminată. Ştiinţa însăşi refuză să vadă în natură doar un mecanism mort. Forţele tehnice încep să nu mai fie considerate atît de neutre şi de lipsite de primejdii prin caracterul lor mecanic şi neînsufleţit. Natura începe să reînvie pe nesimţite pentru omul contemporan. Omul tînjeşte după reîntoarcerea marelui Pan. Dar cînd Pan se va întoarce, atitudinea faţă de natură se va modifica — ea nu va mai fi ştiinţific-tehnică în sensul acceptat în secolul al XIX-lea, care opera asupra unui organism mort al naturii. Va trebui să ascultăm atent viaţa naturii, să pătrundem în ea intuitiv-iubitor. Deşi recunoştea spiritele naturii, magia întunecată, ghidată de interes, dorea o dominaţie exterioară asupra ei şi nu se pricepea să creeze în natură. Magia luminoasă a epocii universale ce va să vină, pentru care natura va reînvia, va fi o comuniune creatoare a omului cu natura, o dominaţie a omului asupra naturii prin uniune şi iubire. Forţele ascunse, oculte ale omului, potenţial dintotdeauna proprii lui, dar înăbuşite de păcat, trebuie să se dezvăluie, să se manifeste şi să se orienteze către creaţia în natură. Atunci se va vedea că omul poate avea o putere magică asupra naturii şi nu doar una mecanică, adică este capabil să guverneze interior spiritele, nu doar să conducă exterior mecanismul naturii. Visele magilor, alchimiştilor şi astrologilor se vor realiza efectiv. Vor fi găsite piatra filosofală şi elixirul vieţii, dar pe calea spiritului luminos al jertfei, nu pe cea a avidităţii întunecate, pe calea puterii iubirii, nu a constrîngerii vrăjitoreşti. În magia creatoare a comuniunii cu natura se va dezvălui deplin microcosmicitatea omului. Microcosmosul viu este în stare să comunice interior cu macro-

cosmosul viu și să-l guverneze. În sentimentul mecanicist al lumii fusese pierdută conștiința microcosmicității omului, intuiția forțelor universale ascunse în el și a legăturii intime a spiritului uman cu spiritele naturii. Comuniunea magică cu natura va însemna o depășire a „astei lumi“, o ieșire din ordinea naturală dată, mecanic-înțepenită. Și conștiința bisericii va recunoaște magia luminoasă ca pe o sarcină creatoare a omului în natură.

Magia va dobîndi un caracter creator activ și va risipi vraja care ținea natura sub puterea ei, o va smulge din înțepenire. Iar mistica, fiind comuniune cu divinul și nu comuniune cu natura, fiind spirituală și nu sufletesc-trupească, nu va putea fi, în epoca universală creatoare, decît creator-activă. Calea mistică spre Dumnezeu se va transmuta într-o cale spre creație, spre existența multiplă, spre om. Inumanitatea pasivă a vechii mistici și a vechii magii trebuie depășită, întoarcerea la ea nu este posibilă. Creația în mistică și creația în magie se cîștigă doar prin sacrificarea siguranței în această lume, mergînd pînă la consimțămîntul de a trece prin lepădarea de Dumnezeu.

Capitolul XIV

CELE TREI EPOCI. CREAŢIE ŞI CULTURĂ. CREAŢIE ŞI BISERICĂ. CREAŢIE ŞI RENAŞTERE CREŞTINĂ

Divinitatea (*Gottheit* a lui Eckhart şi *Ungrund* al lui Böhme) este mai profundă decît Dumnezeu — Tată, Fiu şi Duh. Dar în lume Divinitatea este răsturnată trinitar — tri-ipostazic. Şi întreaga lume diferenţiată, multiplă este revelaţia Divinităţii. Treimea este tocmai mişcarea interioară în Divinitate, în dinamica Treimii se creează lumea. Posibilitatea mişcării creatoare în Dumnezeu ca Absolut este negată din punct de vedere pur formal-logic: dacă există mişcare creatoare în Dumnezeu, atunci El nu este Absolutul, în El există un neajuns, o nedesăvîrşire. Dar cu acelaşi temei s-ar putea spune că absenţa mişcării creatoare în Absolut ar fi un neajuns, o sărăcie a Lui. Lumea trece prin trei epoci ale revelaţiei divine: revelaţia legii (Tatălui), revelaţia ispăşirii (Fiului), revelaţia creaţiei (Duhului). Acestor epoci le corespund diverse semne în ceruri. Nu ne este dat să cunoaştem limitele cronologice precise ale acestor epoci. Toate cele trei epoci coexistă. Nici astăzi nu este pînă la capăt depăşită legea şi nu s-a săvîrşit încă ispăşirea păcatului, deşi lumea intră într-o nouă epocă religioasă. Şi în epoca legii lumea presimţea noile epoci religioase: nu numai conştiinţa profetică a Vechiului Testament, dar şi freamătul sufletului lumii în paganism aşteptau ivirea lui Hristos-Mîntuitorul. Trei epoci ale revelaţiei divine în lume înseamnă trei epoci ale revelaţiei despre om. În prima epocă este demascat prin lege păcatul omului şi se dezvăluie forţa proprie divinului; în a doua epocă omul se înfiază Domnului şi se dezvăluie izbăvirea de păcat; în a treia epocă se dezvăluie deplin divinitatea naturii creatoare a omului şi forţa divină devine forţă umană. Revelaţia despre om este revelaţia divină ultimă despre Treime. Taina ultimă este ascunsă în aceea că taina divină şi taina umană sînt aceeaşi taină, că în Dumnezeu este păstrată taina despre om şi

în om — taina despre Dumnezeu. În om se naşte Dumnezeu şi în Dumnezeu se naşte omul. A descoperi pînă la capăt omul înseamnă a descoperi pe Dumnezeu. A descoperi pînă la capăt pe Dumnezeu înseamnă a descoperi omul. Nu numai Dumnezeu este în om, dar omul însuşi este chipul lui Dumnezeu, în el se realizează dezvoltarea divină. Omul este părtaş la taina Treimii Divine. Omul nu este numai un mic cosmos, el este şi un mic Dumnezeu. Omul poartă în sine un dublu chip şi asemănare — chipul şi asemănarea universului şi chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Iar revelaţia ultimă a omului este revelaţia ultimă a universului şi revelaţia lui Dumnezeu. Revelaţia antropologică, revelaţia omului în epoca religioasă creatoare este în acelaşi timp o revelaţie cosmică şi o revelaţie divină. Prin creaţia omului, Dumnezeu se dezvăluie deplin în lume. În profunzimea ei religioasă revelaţia antropologică nu este decît deplina revelaţie a lui Hristos ca Om Absolut. Prin ivirea lui Hristos în lume se dezvăluie filiaţia şi asemănarea divină a omului, faptul că el este părtaş la natura divină. Dar Omul Absolut nu se dezvăluie deplin prin ivirea lui Hristos — Mîntuitorul. Forţa creatoare a omului este întoarsă către Hristos Ce Va să Vină, către apariţia Lui în slavă. Revelaţia creatoare a omului este revelaţia continuată şi desăvîrşită a lui Hristos— Omul Absolut. Revelaţia antropologică a epocii creatoare este pînă la capăt umană şi pînă la capăt divină: în ea umanul este adîncit pînă la divin, iar divinul dezvăluit pînă la uman. Natura teantropică a revelaţiei trebuie descoperită pînă la capăt şi ea poate fi descoperită numai în actul creator al revelaţiei omului însuşi. Întregul înţeles al epocii noastre constă în aceea că ea trece la revelaţia omului.

*

Cultura se află în pragul unei crize lăuntrice extrem de profunde. Toate direcţiile culturii ajung la limitele ultime şi transgresează valorile diferenţiate. Problema fundamentală a secolelor al XIX-lea şi al XX-lea este problema relaţiei între creatie (cultură) şi viaţă (existenţă). Pe culmile culturii omul este chinuit de contradicţia dintre dorinţa de a crea ceva şi dorinţa de a fi ceva. Geniile au creat fără a fi existat îndeajuns; sfinţii au existat, dar au creat prea puţin. Creaţia se năştea din imperfecţiune şi neajuns. Cei prea perfecţi încetează să creeze. Există un antagonism tragic între omul

desăvîrşit ca operă a creaţiei lui Dumnezeu şi creaţia umană desăvîrşită ca operă a activităţii omului însuşi. Păşiţi pe calea yoghinilor, a sfinţeniei ortodoxe sau a tolstoismului, pe calea perfecţionării personale şi veţi înceta să creaţi. Există o dublă tragedie a creaţiei, dezvăluind bilateral acel adevăr că în lume nu a existat încă o epocă religioasă a creaţiei. *Creaţia este antagonică pe de o parte perfecţiunii omului, pe de alta — perfecţiunii culturii.* Creaţia este strînsă în chingi, ea este strivită de aspiraţii adverse — aspiraţia către desăvîrşirea sufletului şi aspiraţia către desăvîrşirea unei valori culturale. Creaţia nu este autoedificare şi autoperfecţionare în sensul yoghin, în sensul sfinţeniei creştine sau al tolstoismului, ea nu este nici edificarea unor valori culturale în „arte şi ştiinţe". Creaţia religioasă trece prin jertfirea propriei desăvîrşiri, ca şi a desăvîrşirii culturii, în numele edificării unei noi existenţe, continuării operei creaţiei lui Dumnezeu. Şi este infinit de importantă descoperirea unui triplu antagonism: antagonismul între edificarea valorilor culturii şi edificarea propriei desăvîrşiri, antagonismul între creaţie şi cultură şi antagonismul între creaţie şi desăvîrşire personală. Doar epoca religioasă creatoare va depăşi toate cele trei antagonisme. Creaţia va ieşi din strînsoarea desăvîrşirii personale şi desăvîrşirii valorilor culturii. Creaţia va trece la desăvîrşirea cosmică, în care desăvîrşirea omului şi desăvîrşirea operelor lui se va transmuta într-o desăvîrşire unică. Pînă acum lumea cunoştea cu predilecţie două căi: edificarea propriului suflet sau edificarea unei culturi desăvîrşite. Criza universală a culturii va permite ieşirea din această contradicţie. În experienţa creatoare omul va ieşi din planul fizic al lumii şi legilor ei. Omul în toată plenitudinea vieţii sale trebuie să se transmute în act creator. Dar întrucît natura lui este în păcat, el mai trebuie încă să rămînă sub lege şi în ispăşire.

/ *Potrivit esenţei ei profunde şi potrivit sensului ei religios cultura este un măreţ eşec.* Filosofia şi ştiinţa constituie eşecuri în cunoaşterea creatoare a adevărului; arta şi literatura sînt eşecuri în creaţia frumuseţii; familia şi viaţa sexuală sînt eşecuri în creaţia iubirii; morala şi dreptul sînt eşecuri în creaţia relaţiilor umane; economia şi tehnica sînt eşecuri în stăpînirea creatoare a naturii de către om. Cultura este, în toate manifestările ei, un eşec al creaţiei, ea este imposibilitatea de a realiza transfigurarea creatoare a existenţei. Cultura cristalizează eşecurile umane. Toate realizările culturii sînt simbolice, iar nu realiste. Prin cultură se realizează nu

cunoaşterea, ci simboluri ale cunoaşterii, nu frumuseţea, ci simboluri ale frumuseţii, nu iubirea, ci simboluri ale iubirii, nu uniunea între oameni, ci simboluri ale uniunii, nu dominaţia asupra naturii, ci simboluri ale dominaţiei. Cultura este la fel de simbolică pe cît este de simbolic cultul care i-a dat naştere. Cultul este un eşec religios, eşecul în comuniunea cu Dumnezeu. Cultul n-a fost decît expresia simbolică a tainelor ultime. Biserica are, în întrupările ei vizibile, o natură culturală şi împărtăşeşte soarta culturii şi toate eşecurile ei tragice. Cultul este sursa religioasă a culturii şi i-a transmis simbolismul său. Şi tot ce a fost măreţ în cultură a fost simbolic-cultual. În cultură există o veşnică, o chinuitoare insatisfacţie. Criza culturii reprezintă tocmai voinţa ultimă a omului de a trece de la realizări simbolic-convenţionale la realizări real-absolute. Omul a dorit nu simboluri ale adevărului, ci adevărul însuşi, nu simboluri ale frumuseţii, ci frumuseţea însăşi, nu simboluri ale iubirii, ci iubirea însăşi, nu simboluri ale puterii, ci puterea însăşi, nu simboluri ale comuniunii cu divinul, ci comuniunea cu divinul însuşi. Eşecul şi caracterul nesatisfăcător al culturii sînt legate de faptul că ea consolidează în toate privinţele infinitatea rea, nu atinge niciodată veşnicia. Cultura nu este decît creaţia infinităţii rele, a mijlocului infinit. De aceea cultura este, din punct de vedere metafizic, burgheză. Creaţia veşniciei înseamnă aducerea oricărei culturi la capătul ei, la limită, adică depăşirea infinităţii rele. Or, în însăşi natura ştiinţei, filosofiei, moralei, artei, statului, economiei şi chiar bisericii exterioare se ascunde infinitatea rea, multiplicitatea proastă. Criza culturii înseamnă tocmai imposibilitatea perpetuării infinităţii rele, mijlocului burghez. Creaţia noii epoci va depăşi cultura din interior, nu din afară. Epoca universală creatoare poate fi numai supraculturală, iar nu preculturală şi nici extraculturală — ea preia sensul religios pozitiv al culturii, recunoaşte marele adevăr al oricărei culturi împotriva oricărui nihilism. Cultura are întotdeauna dreptate împotriva nihilismului şi anarhiei, împotriva sălbăticiei şi barbariei. Însuşi eşecul culturii este un eşec sfînt şi prin acest eşec trece drumul către o existenţă superioară. Dar pînă la transmutarea culturii în existenţă superioară, ea trebuie să treacă prin secularizare. Statul, familia, ştiinţa, arta trebuie să devină extrabisericeşti, ele nu pot fi menţinute prin constrîngere în ograda bisericii. Şi, în fond, adevărata biserică nu are ogradă. Secularizarea înseamnă distrugerea minciunii şi constrîngerii. Cultura profană trebuie să

ajungă în mod liber, imanent la o nouă viaţă religioasă. Nu se poate interzice accesul la Nietzsche — Nietzsche trebuie trăit şi depăşit din interior. Ieşirea de sub tutela religioasă înseamnă intrarea în maturitatea religioasă, apariţia unei vieţi religioase libere. În creaţia culturii s-a petrecut trecerea prin părăsirea de Dumnezeu, prin dezintegrarea subiectului şi obiectului. Religia însăşi a fost o despărţire, o ruptură cu Dumnezeu, un patos al distanţării.

*

Tragedia creaţiei şi criza culturii sînt trăite cu deosebită intensitate de geniul rus. În structura sufletului rus există o împotrivire faţă de acea creaţie care produce cultura infinităţii rele, cultura mijlociu-burgheză, există o sete de creaţia care produce o nouă viaţă şi o altă lume. Sufletul Rusiei parcă nu vrea să creeze cultură prin sciziunea subiectului şi obiectului. Sufletul rus vrea să prezerve într-un act unitar identitatea unitară a subiectului şi obiectului. Pe terenul culturii diferenţiate Rusia poate fi doar o ţară secundară, prea puţin cultivată şi prea puţin aptă de cultură. Sufletul rus s-a obişnuit să subordoneze fiecare elan creator al său unei probleme existenţiale esenţiale — cînd adevărului religios, cînd celui moral sau social. Ruşilor nu le este propriu cultul valorilor pure. E greu de întîlnit la artistul rus cultul frumuseţii pure, aşa cum e greu de întîlnit la filosoful rus cultul adevărului pur. Şi aceasta în toate domeniile. Iubitorul de adevăr rus doreşte nimic mai puţin decît transfigurarea vieţii, salvarea lumii. Este o trăsătură a rasei. De această trăsătură se leagă tot ce este măreţ şi cu adevărat original în cultura rusă, dar tot ea generează ceva apăsător şi întunecat în viaţa rusă. Sufletul rus ia asupra sa povara responsabilităţii universale şi de aceea el nu poate crea valori ale culturii, aşa cum creează sufletul latin sau german. Tragedia creaţiei şi criza culturii au atins acuitatea maximă la marii scriitori ruşi: la Gogol, la Dostoievski, la Tolstoi. Această tragedie şi această criză sînt perceptibile oricărui suflet rus autentic şi nu ne permit să trăim o viaţă culturală senină. În Europa apuseană mulţi presimt că viitorul aparţine rasei slave, că ea este chemată astăzi să spună lumii cuvîntul său nou, în timp ce bătrînele rase ale Europei şi l-au spus deja pe al lor. Mesianismul rus poate fi acceptat şi de omul apusean, respectuos faţă de marea şi sfînta sa cultură, şi este chiar acceptat de unii apuseni cu înclinaţie profetică. Mesianismul

rus oficial, legat de biserica domnitoare şi statul domnitor, a putre-zit şi s-a descompus. Dar este viu un alt mesianism, legat de pelerinii ruşi şi căutătorii Cetăţii Domnului şi adevărului Domnului. Rusia este, în toate privinţele şi dintotdeauna, ţara marilor contraste şi a opoziţiilor polare. Josnicie şi slugărnicie a spiritului şi înălţimi ameţitoare! Rusia este cel mai puţin ţara stărilor mijlocii, a culturii mijlocii. La noi, întotdeauna şi în toate domeniile, nivelul mediu este foarte jos. În sensul strict european al cuvîntului, în Rusia aproape că nu există cultură, nu există mediu cultural şi tradiţie culturală. În straturile ei de jos Rusia este plină de sălbăticie şi barbarie, ea se află într-o stare preculturală, în ea se agită haosul primordial. Această orientală, tătărească lipsă de cultură, această sălbăticie haotică reprezintă o imensă primejdie pentru Rusia şi viitorul ei. Dar la vîrfurile ei Rusia este supraculturală: acolo se ascute criza mondială a culturii. Marea şi rafinata cultură a Apusului nu ştie ceea ce ştie Rusia. Conştiinţa noastră naţională este încă tulbure şi haotică şi de aceea ea nu deosebeşte întotdeauna adevărul supracultural al Rusiei de haosul precultural al Rusiei. Sarcina istorică a conştiinţei de sine ruse este de a deosebi şi despărţi supracultura rusă de precultura rusă, logosul crizei culturii la vîrfurile ruse de haosul sălbatic în adîncimile ruse. Conştiinţa slavofilă amesteca încă logosul cu haosul, supracultura cu precultura şi restaurarea conştiinţei slavofile este imposibilă şi indezirabilă. În filosofia slavofilă există un sentimentalism admisibil doar înaintea crizei culturii: conştiinţa slavofilă nu a ajuns încă la conştiinţa acută a tragediei cunoaşterii. Istoriceşte, în Rusia este inevitabilă nu numai criza mondială a culturii, ci şi supunerea faţă de cultura mondială. Căci în Rusia revolta împotriva culturii burgheze capătă cel mai lesne forma nihilismului şi anarhiei. Dar pe terenul culturii burgheze Rusia nu va fi niciodată talentată. Genialitatea ei este altundeva. Rusia nu poate rămîne numai Răsărit şi nu trebuie să devină numai Apus. Misiunea Rusiei este de a fi Răsărit-Apus, unificatoarea a două lumi. Şi Rusia este chemată să pună cu acuitate extremă problema ultimă a atitudinii conştiinţei religioase faţă de creaţie şi cultură. În Apus imensitatea şi rafinamentul culturii maschează această problemă. Dar şi în Apus se produce criza creaţiei şi criza culturii. Apusul este copleşit de măreţia străvechii sale culturi. Zborul liber e dificil pentru omul apusean. Omul apusean se întoarce mereu către bogăţiile trecutului său măreţ şi

noile lui căutări capătă cu uşurinţă forma restaurării şi resuscitării trecutului. În curentele catolice din Franţa, în simbolismul francez apărea o căutare nouă, creatoare. Dar catolicii şi simboliştii francezi erau copleşiţi de măreaţa şi imensa cultură veche şi erau romantic întorşi către restaurarea şi resuscitarea ei. Ei opuneau, cu dreptate, nobleţea vechii culturi spiritului culturii contemporane burgheze. Ei voiau să se reîntoarcă de la spiritul mic-burghez la spiritul cavaleresc. Dar rafinamentul extrem al măreţei şi vechii culturi i-a făcut neputincioşi din punct de vedere creator. Romantismul, mereu recurent, al Apusului poartă pecetea neputinţei creatoare. Iar ruptura spasmodică naşte urîciunea futurismului. Omul rus, chiar cel de înaltă cultură, este infinit mai liber în căutările sale şi mai puternic în elanurile sale creatoare.

*

Cultura apuseană este, prin sursele ei, o cultură întîi de toate catolică şi latină.[1] În cultura latino-catolică, cea mai veche şi cea mai rafinată, s-a păstrat o legătură de preemţiune cu antichitatea — sursa eternă a întregii culturi umane. În această cultură se văd semnele sacrei ei provenienţe din cult. Rasa latină, popoarele romanice sînt în mod înnăscut cultivate. Căci este cultură numai ceea ce este legat prin relaţii de sînge de lumea greco-romană, de sursele antice şi de biserica apuseană sau răsăriteană care a preluat moştenirea culturii antice. În sensul strict al cuvîntului nu poate exista nici o altă cultură decît cea greco-romană. Cultura ortodox-catolică preia moştenirea celei greco-romane. Intrarea rasei germanice în arena istoriei europene a însemnat irumperea unui curent de sînge nordic barbar în cultivatul sînge latin al Apusului. Rasa germanică este o rasă barbară care nu are legături de sînge cu moştenirea culturală a lumii antice. Individualismul Reformei germane a fost un individualism barbar, în contrast cu individualismul cultivat al Renaşterii italiene. Luther şi Kant sînt nişte mari barbari. Criticismul gîndirii germane este un produs al barbariei, care nu vrea să ştie de moştenirea de sînge, organică, suprapersonală a oricărei culturi şi oricărei gîndiri. În înseşi adevărurile culturii germane protestantismul a respins nu numai tradiţia sacră a bisericii, dar şi tradiţia sacră a culturii. Individualismul german şi criticismul german rup cu orice tradiţie, încep prin revolta barbară

împotriva tradiţiei, atunci cînd orice cultură se bizuie pe tradiţie. Temeritatea barbară, onestă şi genială a spiritului german a fost eliberatoare şi a contribuit la aprofundarea culturii europene, cu sîngele ei latin stătut. Introducerea unei spiritualităţi sporite într-o cultură predominant sufletesc-trupească a fost misiunea germanismului. Liberă de orice cătuşe, barbara gîndire germană creează forme profunde ale criticismului religios şi filosofic, în care lumea obiectivă se reedifică prin adîncire în subiect, în profunzimile spiritului. Dar solaritatea şi limpezimea firească a gîndirii latine este complet străină ceţoasei gîndiri germane. Germanismul înseamnă nordul metafizic, cultura germană se edifică într-un întuneric privat de soare. Chiar geniala aptitudine pentru filosofare a germanilor s-a născut din ruptura cu solaritatea şi nu din uniunea cu izvorul firesc al luminii. Măreaţa şi curata, dar barbara cultură germană rămîne în chip predominant o cultură a spiritualităţii abstracte, străine de orice plasticitate, de orice întrupare, concreteţe. Rasa germanică a primit şi creştinismul doar ca pe o religie a purei spiritualităţi, fără plastica religioasă şi fără datina religioasă. Misiunea religioasă a germanismului a fost să lupte împotriva neadevărului degenerării creştinismului în plan sufletesc-trupesc, împotriva putreziciunii catolicismului, evidenţiind în mod unilateral principiul spiritualităţii pure în viaţa religioasă. A înţelege măreţia şi particularitatea germanismului devine posibil prin mistica profundă a lui Eckhart. Spiritul german este străin de spiritul antichităţii şi în mod straniu înrudit cu spiritul Indiei: acelaşi idealism, aceeaşi spiritualitate, aceeaşi înstrăinare de carnea concretă a existenţei, aceeaşi înţelegere a individualităţii ca decădere păcătoasă. Germanismul doreşte să fie un arianism pur şi nu acceptă inocularea religiozităţii semitice.[2] Spiritul german se străduieşte să recreeze din propriile adîncimi o existenţă care în ultimă instanţă nu este acceptată ca realitate. În cultura germană există o adîncime barbară şi o puritate aparte (onestitate şi fidelitate), dar lipsesc rafinamentul şi eleganţa. Chiar şi la cel mai mare dintre cei mai mari germani — Goethe — există o lipsă de gust şi o doză de grosolănie. Rafinamentul şi eleganţa sînt proprietăţile exclusive ale culturii franceze. Dar rafinamentul şi eleganţa sînt tocmai ceea ce înseamnă cultură prin excelenţă. Spiritul german creează ceva măreţ, dar nu cultural în sensul strict al termenului. Şi nu degeaba spunea Nietzsche că nu există cultură în Germania, ci doar în Franţa. Spiritul german nu face decît să

gîndească critic despre cultură, să reflecteze asupra culturii, să pună cu acuitate în conştiinţă problema culturii, dar nu are cultură. Cultura nu poate fi critică şi individualistă — ea este întotdeauna organică şi sobornicească. Rasa germană are, desigur, o misiune măreaţă şi providenţială în lumea apuseană. Măreaţă şi provindenţială este misiunea misticii germane, a muzicii germane, a filosofiei germane. Dar această misiune nu constă în crearea culturii celei mai general-valabile şi mondiale, demne de a fi imitată de toate popoarele lumii. Spiritul german nu creează norme general-valabile pentru orice cultură, aşa cum vor să ne asigure *Kulturträger*-ii germani. Se pot învăţa şi trebuie învăţate multe de la filosofia şi mistica germană, dar a imita cultura germană este imposibil. Cultura latină mondială, cultura prin excelenţă, a atins rafinamentul ultim — ea s-a apropiat de beznă. În cultura germană există încă prea multă sănătate barbară şi de *Bürger*, şi ea vrea să reţină la mijlocul drumului, în mijlociul goetheano-kantian. Cultura spiritualităţii abstracte este lipsită de simţul sfîrşitului, al limitei. Spiritul german este cel mai puţin apocaliptic. Nietzsche nu se trage din spiritul german, în el există o mare doză de spirit slav şi el este educat în spiritul culturii franceze. Filosofia germană face o operă universală măreaţă, ea slujeşte soluţionării crizei universale a culturii, dar în mod indirect şi prin opoziţie. Iar marea mistică germană, care era un cuvînt nou spus lumii de rasa germană, va fi, fără îndoială, ultima contribuţie a germanilor la opera de dezlegare a istoriei universale. Există în mistica germanilor un adevăr veşnic, dar ea nu poate fi izvorul unic şi general nici pentru cultura normală, nici pentru ieşirea către supracultură.[3] Există şi izvorul antic ebraic şi cel antic grecesc, spiritul lor de concreteţe şi întrupare. Mistica slavă este predominant apocaliptică, legată de vremile şi soroacele istoriei universale, de întruparea concretă, de eshatologie. Cultura slavă este, în sensul curent al acestui cuvînt, mult inferioară culturii germane. Dar rasa slavă a primit în carnea şi sîngele său moştenirea culturii greceşti şi bizantine. Prin poziţia sa istorică, rasa slavă este antagonică rasei germane. Ea poate învăţa de la aceasta, dar nu o poate imita şi nu se poate contopi cu ea. Ne este mai aproape rasa latină, atît de diferită de noi, atît de puţin dispusă să ne dea lecţii, dar care nu ameninţă să ne înghită. Supunerea faţă de cultura rasei germane frînează rasa slavă în realizarea sarcinilor ei supraculturale, apocaliptice.

*

În esenţa sa tainică, ultimă, creaţia este, desigur, eclezială. În creaţia religioasă se făureşte trupul universal teantropic. Însăşi trecerea prin despărţirea de Dumnezeu şi apostazie, prin dezintegrare, este calea vieţii divine. Şi Hristos a trecut prin — „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit".* Numai în creaţie se vor dezvălui deplin şi integral cosmologia şi antropologia bisericii. În biserica istorică, corespunzînd stadiilor prime, infantile ale dezvoltării noului om, nu exista încă o revelaţie autentică despre om. Iar revelaţia creatoare despre om este calea unică a renaşterii şi dezvoltării vieţii osificate a bisericii. Creştinismul a rămas o revelaţie neterminată a înţelesului şi vocaţiei absolute a omului. Revelaţia antropologică a epocii creatoare va fi tocmai revelaţia împlinită a Teantropiei, dezvăluirea deplină în viaţa universală a lui Hristos în unitate cu umanitatea. În istorie creştinismul a căzut adesea în cel mai greu păcat, păcatul împotriva Sfîntului Duh. Umanitatea creştină săvîrşea o hulire a Duhului de fiecare dată cînd afirma că edificarea bisericii s-a încheiat, creştinismul a fost desăvîrşit, iar creaţia este nepermisă şi păcătoasă. Căci viaţa în Duh nu poate fi decît veşnic creatoare şi orice popas şi stagnare în dinamismul creator al bisericii este deja un păcat împotriva Duhului. O biserică imobilă este o biserică moartă, căreia îi lipseşte Duhul. Iar umanitatea creştină a transformat însăşi sfînta datină a bisericii, conform căreia umanitatea creează veşnic în Duh, într-un lucru static, exterior omului. Viaţa bisericii a înţepenit, s-a osificat şi nu poate renaşte decît prin creaţia religioasă a omului, în noua epocă universală. Creştinismul a îmbătrînit şi s-a umplut de riduri, creştinismul este bătrîn de două mii de ani. Dar ceea ce este veşnic nu poate îmbătrîni. Nu putea îmbătrîni nici religia veşnică a lui Hristos. În cosmos se săvîrşeşte veşnic jertfa mîntuitoare de pe Golgota şi trăieşte veşnic corpul tainic al lui Hristos. Şi această veritabilă biserică a lui Hristos, care nu cunoaşte semne şi graniţe materiale, nu va fi biruită de porţile iadului. În creştinism a îmbătrînit doar ceea ce este vremelnic, s-a istovit doar o anumită epocă a creştinismului. Epoca pruncieі, a educaţiei primare a umanităţii, epoca tutelei religioase şi a fricii religioase a îmbătrînit şi s-a umplut de riduri, şi-a pierdut vitalitatea. Urîtă în creştinism este tocmai această bătrîneţe smochinită a infantilului. Biserica lui

Petru, biserica tutelei religioase a celor mici, a dirijării religioase a pruncilor pentru care tremuri mereu şi-a îndeplinit sarcina în lume şi a păzit sfînta comoară a creştinismului pînă în vremurile din urmă, vremurile mature ale umanităţii. Conştiinţa religioasă imatură, infantilă a creat o prăpastie între Dumnezeu şi lume, între Creator şi creaţie. Biserica a fost nu atît spirituală, cît sufletesc-trupească, evidenţiindu-se pe planul fizic al existenţei. Istoria vieţii de zi cu zi a bisericii a fost nespirituală şi chiar nereligioasă. Iar astăzi omul se adresează nu corpului fizic, ci *corpului spiritual* al bisericii. Renaşterea creştină a umanităţii noi, maturizate în Spirit, care iese din epoca fricii infantile şi a tutelei, poate sta numai sub semnul unei biserici care nu este a lui Petru, ci a lui Ioan şi a tradiţiei mistice a lui Ioan. Biserica lui Ioan nu este biserica democratică a tutelei pruncilor, a adaptării la slăbiciunea păcătoasă şi mediocritatea omului — ea este biserica tainică şi veşnică a lui Hristos, chipul bisericii în ea însăşi, care se dezvăluie omului în suişul pe munte, nu în adaptarea la şesul umanităţii. Astăzi umanitatea este coaptă pentru o nouă viaţă religioasă nu pentru că a devenit desăvîrşită şi neprihănită, nu pentru că a îndeplinit toate poruncile bisericii lui Petru, ci pentru că pe culmile culturii conştiinţa omului a atins o acuitate matură şi finală şi natura omului s-a scindat pînă la dezvăluirea fundamentelor ei ultime. Omul matur nu este superior pruncilor, dar el este copt. Omul a ieşit complet din starea de pruncie, a devenit matur în viciile şi virtuţile sale. Omul contemporan şi-a pierdut complet infantilitatea, atît în virtuţi, cît şi în vicii. Şi nu există pentru omul contemporan cale de întoarcere la religiozitatea infantilă, cea a pruncilor, el nu poate fi readus la tutelă religioasă. Nu numai oamenii de cultură, ci şi poporul aspiră la o viaţă spirituală superioară. Biserica istorică a lui Petru este inaptă să satisfacă omul contemporan, ea nu poate face faţă tragediei lui religioase, ea răspunde întotdeauna altor întrebări decît cele care i se pun, ea potoleşte alte chinuri, tămăduieşte alte răni, ea ajută omul să se salveze de păcatele pruncieii, dar nu are nici o putere asupra păcatelor vîrstei mature, ea nu vrea să ştie de noul din om. Biserica nu poate fi biruită nici de porţile iadului, dar ceea ce este vremelnic, infantil şi bătrînesc în biserică este copleşit de noile chinuri ale noului suflet uman. Numai dezvăluirea tainei mature a bisericii lui Ioan, a bisericii veşnice, mistice a lui Hristos poate răspunde acestor chinuri. În acest chip al său biserica va dezvălui omului matur

ce se zvîrcoleşte în chinul religios, libertatea nemăsurată şi nemărginită a creaţiei în Duh, multiplicitatea căilor individuale în Dumnezeu. Omului i se va dezvălui taina ascunsă pruncilor în epoca tutelei — taina despre faptul că supunerea nu este lucrul ultim în experienţa religioasă, ci doar o metodă temporară, că siguranţa pruncilor trebuie depăşită prin iniţiativă temerară şi sacrificială, că păcatul va fi definitiv înfrînt prin fapta eroică a creaţiei. Este necesară jertfirea confortului sigur al bisericii istorice curente în numele faptei eroice a creaţiei. Spiritul bisericesc închidea pentru om calea eroică a muntelui, a jertfei, calea lui Hristos însuşi, el scutea omul de povara responsabilităţii şi asigura o viaţă spirituală în care se „îndepărtează paharul acesta". Acest lucru se cumpăra prin smerenie şi ascultare. Dar smerenia a degenerat de mult în lumea creştină în slugărnicie şi oportunism, ea nu mai vivifică, ci ucide. Depăşirea servilismului religios, a conştiinţei heteronome este sarcina primă a renaşterii creştine. Omul se percepe pe sine sub aspect religios nu ca rob al lui Dumnezeu, ci ca participant liber la procesul divin. Stăm sub semnul dezvăluirii finale a „eului" uman.

Creştinismul nu s-a dezvăluit încă pînă la capăt ca religie a iubirii. Creştinismul a fost religia salvării celor mici şi a tutelei asupra pruncilor sperioşi. În istoria ei umanitatea creştină nu realiza iubirea, viaţa binecuvîntată în Duh, ea trăia sub legea lumii naturale şi marii martiri o învăţau să-şi încrînceneze inima pentru a înfrînge patimile păcătoase.[4] Apostolul Ioan propovăduia iubirea mistică, iar sfîntul Francisc realiza iubirea în viaţa sa. Dar acestea sînt rare flori mistice. Religia creştină democratică, ecumenică şi universal-istorică a fost o religie a supunerii, a purtării poverii consecinţelor păcatului. Stareţii propovăduiesc nu iubirea, ci supunerea şi grija veşnică a salvării de pieire. Chiar şi în viaţa sfinţilor florile iubirii mistice sînt atît de rare şi este atît de puternic patosul supunerii şi al mîntuirii personale. În întreaga existenţă de zi cu zi a bisericii nu există iubire, nu există iubire în tipul de ierarh creştin, nu există iubire în tutela preoţească şi în ascultarea mireană, nu există iubire în alcătuirea creştinească a sufletului. K. Leontiev avea în chip genial dreptate cînd vedea în creştinismul ortodox nu atît religia iubirii, cît religia fricii. Iubirea a rămas taina ezoterică, nemanifestată a religiei lui Hristos, tradiţia ei mistică, întrezărită doar în viaţa cîtorva aleşi. Iubirea este mistic ireconciliabilă cu frica şi tutela. Iubirea s-a dezvăluit în biserică doar simbolic, nu real, doar liturgic,

nu vital. În cultul bisericesc se dezvăluie taina iubirii, dar acest cult este un eşec al iubirii mistice, aşa cum întreaga cultură este un eşec în realizarea noii existenţe. Iar biserica sclerozată şi osificată pînă la ură este vrăjmaşă spiritului însuşi al iubirii, este gata să vadă în chiar setea de iubire un păcat. În viaţa bisericească iubirea s-a transformat într-un cuvînt mort şi ucigător. Însăşi ideea iubirii creştine provoacă, pe bună dreptate, nemulţumire şi duşmănie, ca ipocrizie şi minciună. Iubirea este o nouă viaţă creatoare, viaţa binecuvîntată în Duh. Ea nu poate fi obiectul dăscălelilor şi discursurilor moralizatoare. Iubirea nu este lege, nimeni nu poate fi constrîns la ea. Despre statul creştin, familia creştină, comunitatea socială creştină păzită şi tutelată, e chiar ruşinos să vorbeşti şi jenant să asculţi. Omul contemporan nu mai poate şi nu mai trebuie să suporte această minciună. Aici este sfînt dreptul şi providenţială necredinţa contemporană. Religia iubirii încă va să vină în lume, ea este religia libertăţii nemăsurate a Spiritului.[5] Biserica iubirii este biserica lui Ioan, biserica veşnică, mistică, ascunzînd în sine întreaga plenitudine a adevărului despre Hristos şi om.

*

De a treia epocă religioasă creatoare este legat un sentiment al sfîrşitului, o perspectivă eshatologică asupra vieţii. În a treia epocă, cea a creaţiei religioase, trebuie să iasă la iveală toate capetele şi limitele vieţii şi culturii universale. Creaţia acestei epoci este, în esenţa ei, îndreptată către ultim, nu către penultim, toate realizările ei trebuie să nu mai fie simbolice, ci realiste, să nu mai fie culturale, ci existenţiale.[6] Centrul de greutate religios se va muta din sfera sacerdotal-protectoare în cea profetic-creatoare. Nu numai sacerdoţiul creştin, ci şi profeţia creştină trebuie să devină viaţă. Nu principiul angelic (sacerdoţiul), ci principiul uman trebuie să domine. Dar experienţa religioasă a profeţiei nu poate fi o experienţă a aşteptării pasive, ea este o experienţă a aspiraţiei active, creatoare, a unei mari încordări şi unui mare efort antropologic. Hristos Cel ce Va să Vină nu poate fi aşteptat pasiv, trebuie mers activ către El. Starea de spirit apocaliptică va duce la o nouă viaţă religioasă abia atunci cînd va deveni activ-creatoare, cînd nu va mai fi aşteptare pasivă. Ivirea lui Hristos ce Va să Vină, în care se dezvăluie deplin Omul absolut în

puterea şi slava sa, este legată de actul creator al omului, de revelaţia antropologică activă. Natura hristologică a omului se va dezvălui în actul creator al omului. Hristos ce Va să Vină se va ivi doar acelei umanităţi care va împlini temerar autodezvăluirea creatoare hristologică, adică va descoperi în natura sa puterea şi slava divină. Spontaneitatea şi autonomia „eului" uman presupun revelaţia apocaliptică. Hristos nu se va ivi niciodată în putere şi slavă unor oameni care nu vor săvîrşi actul creator, ei nu vor vedea niciodată al doilea chip al lui Hristos, El va fi veşnic întors către ei doar cu Chipul său răstignit, sfîşiat, cel al jertfei. Pentru a vedea Chipul lui Hristos în putere şi slavă trebuie să descoperi în tine însuţi puterea şi slava prin actul creator. Epoca ispăşirii, în care este văzut doar Hristos Răstignit, nu va sfîrşi niciodată pentru cei care nu vor săvîrşi actul creator, dezvăluind pînă la capăt natura umană. Ei vor rămîne pe veci în biserica Golgotei şi nu vor cunoaşte biserica lui Hristos ce Va să Vină. *Duşmănia conservatoare faţă de creaţia religioasă înseamnă întărirea infinităţii rele în ispăşirea însăşi, împotrivirea faţă de încheierea, împlinirea şi sfîrşitul ispăşirii.* Împotrivirea religioasă faţă de a treia epocă, cea creatoare, doreşte o ispăşire permanentă, nesfîrşită, se opune finalizării vieţii universale şi ivirii lui Hristos ce Va să Vină, Hristos în putere şi în slavă. Biserica Golgotei, în care adevărul hristologic nu este deplin şi pînă la capăt dezvăluit, se opune bisericii lui Hristos întreg, dezvăluit pînă la capăt. Venirea viitoare a lui Hristos şi dezvăluirea deplină de către el a întregului adevăr despre Omul absolut semnifică mistic că omul va ocupa locul său slăvit-regesc în lume prin activitate creatoare. Transformarea adevărului ispăşirii de pe Golgota într-o forţă potrivnică revelaţiei creatoare despre om este un păcat şi o cădere a omului, care generează o reacţie religioasă universală, o întîrziere a sfîrşitului lumii care le va dezlega pe toate, o întîrziere în făurirea noului cer şi noului pămînt. N. Feodorov vorbea în mod genial-temerar despre caracterul convenţional al profeţiilor apocaliptice şi considera Apocalipsa ca pe o ameninţare pentru nevîrstnici.

*

Concluzia întregii vieţi universale şi a culturii universale este punerea problemei creaţiei, a problemei revelaţiei antropologice. Toate firele converg în acest punct, totul se ascute în acest punct.

Dar creaţia autentică în sensul ultim, final, religios al acestui cuvînt ne este încă necunoscută. Filosofia noastră nu este încă decît o introducere în filosofia creaţiei şi nu o filosofie a creaţiei în sens propriu. Iar viaţa noastră este încă o viaţă de tranziţie către viaţa creatoare, nu viaţă creatoare. Este inexprimabil ce înseamnă creaţie. Dar iniţiativa în conştientizarea vieţii creatoare presimţite trebuie să fie temerară şi curăţirea căii către ea trebuie să fie nemiloasă. Şi astăzi încă omul, intimidat în faţa sarcinii creaţiei şi renunţînd, din falsă smerenie, la iniţiativa creatoare, îmbătat de ascultarea pasivă pe care o priveşte ca pe virtutea supremă, nu-şi îndeplineşte îndatorirea religioasă. Viaţa spirituală creatoare nu este o mişcare în plan, ea este o mişcare verticală, în sus şi în profunzime. Această mişcare verticală, în profunzime, se proiectează în lume în plan şi este percepută exterior ca o deplasare a punctelor de incidenţă a perpendicularelor cu planul. Conştiinţa superficială nu vede decît mişcarea în plan şi biserica însăşi este percepută de ea în plan. Conştiinţa profundă vede mişcarea verticală. Astăzi, la răscrucea cosmică, mişcarea verticală transformă atît de profund lumea, încît are loc o deplasare de planuri, o despicare şi dezintegrare a lumii, o trecere într-o altă dimensiune. În profunzimea crizei cosmice se săvîrşeşte depăşirea sexului născător, a maternităţii ca principiu universal, adică o eliberare de materie, o eliberare de viaţa genetică prin dezvăluirea fecioriei, a chipului androgin al omului, a vieţii creatoare, iar nu născătoare a antroposului. Adevărul şi frumuseţea nu pot triumfa la suprafaţa lumii, pe întinsul şes al vieţii genetice, ele sînt înălţate pe cruce şi numai prin misterul răstignirii renaşte roza vieţii universale.

Adnotări şi comentarii

Capitolul I
FILOSOFIA CA ACT CREATOR

1. Caracteristic pentru orientările ştiinţifice ale filosofiei contemporane este articolul lui Husserl „Filosofia ca ştiinţă riguroasă", în *Logos* 1911, vol. I. „Ştiinţa, afirmă Husserl, este o denumire pentru valorile absolute şi atemporale" (p. 47). El spune: „Orice «înţelepciune» originară care se referă la matematică sau la ştiinţele naturii şi orice doctrină despre înţelepciune îşi pierd dreptul la existenţă în măsura în care concepţia teoretică ce le corespunde capătă o fundamentare cu caracter obiectiv. Ştiinţa şi-a spus cuvîntul; din acest moment înţelepciunea este obligată să înveţe de la ea" (p. 49). Şi, apoi, încă mai explicit: „filosofia va căpăta forma şi limbajul unei ştiinţe adevărate şi va admite ca imperfecţiune ceea ce a fost în ea de atîtea ori exaltat pînă la ceruri şi a servit chiar drept obiect de imitaţie, şi anume: profunzimea de gîndire. (*Tiefsinnigkeit* la Husserl; Berdiaev traduce prin *glubokomîslie* — n. tr.). Profunzimea de gîndire este un simptom al haosului, pe care adevărata ştiinţă se străduieşte să-l transforme în cosmos, într-o ordine simplă, neîndoielnic clară. Adevărata ştiinţă nu cunoaşte profunzimea de gîndire în limitele doctrinei ei propriu-zise. Fiecare parte a unei ştiinţe finite reprezintă o anumită conexiune coerentă de acte mentale, fiecare din ele fiind nemijlocit clar şi deloc profund. Profunzimea de gîndire este treaba înţelepciunii; treaba teoriei riguroase este inteligibilitatea şi claritatea abstractă. Transformarea aspiraţiilor gîndirii profunde în construcţii raţionale clare — iată în ce constă procesul esenţial al noii configurări a ştiinţelor riguroase. Ştiinţele exacte au avut şi ele perioada lor îndelungată de profunzime de gîndire; şi la fel cum în perioada Renaşterii ele s-au înălţat prin luptă de la profunzimea de gîndire la claritate ştiinţifică, tot astfel filosofia se va ridica — îndrăznesc să sper — la aceasta, în lupta care are loc astăzi" (p. 54). Husserl contrapune cu mare claritate ştiinţa înţelepciunii, Sofiei. El încearcă să transforme filosofia în ştiinţă, eliberînd-o de reziduurile înţelepciunii şi profunzimii de gîndire. Lupta împotriva înţelepciunii şi profunzimii de gîndire este o luptă

împotriva filosofiei, împotriva intuiţiei creatoare în cunoaştere, împotriva rolului creator al geniului personal şi dăruirii în cunoaşterea filosofică. Husserl doreşte cu consecvenţă să izgonească Sofia din filosofie şi să nimicească filosofia ca artă şi creaţie. El înalţă în schimb ştiinţa la o eternitate distinctă de orice existenţă vremelnică.

2. O excelentă expunere a filosofiei lui Toma d'Aquino se găseşte la Sertillanges, în lucrarea în două volume *S. Thomas d'Aquin* (din seria „Les Grands Philosophes"). Pentru Toma d'Aquino filosofia este „*ştiinţa* despre existent ca atare şi despre cauzele lui prime" (vol. I, p. 23). „La métaphysique étant la science de l'*être* et des principes de l'être"* (p. 27). Toma d'Aquino năzuia la o metafizică cvasiştiinţifică nu mai puţin decît Husserl şi Cohen. Întreaga conştiinţă scolastică se bizuie pe ideea caracterului cvasiştiinţific al adevărurilor religioase şi metafizice. Pentru conştiinţa scolastică Biblia însăşi conţinea nu numai adevărul religios veşnic, ci şi adevărul ştiinţific — o astronomie, o geologie, o biologie naive, infantile care erau sudate cu religia. Şi nu numai religia, ci şi metafizica trebuie eliberată de această ştiinţă naivă. În conştiinţa scolastică nu numai ştiinţa depinde de religie şi metafizică, dar şi religia şi metafizica depind de ştiinţa specifică acelei epoci. Pe urmele lui Toma d'Aquino, chiar dacă purificat prin Kant şi Hegel, excepţionalul filosof italian Rosmini vrea ca metafizica să fie o ştiinţă riguroasă a raţiunii. Rosmini admite o intuiţie general valabilă în cunoaşterea filosofică, dar neagă cu hotărîre intuiţia Divinităţii şi nu admite cunoaşterea Divinităţii altfel decît prin mijlocirea reflexiei raţionale, adică respinge cunoaşterea mistică. A se vedea expunerea mai detaliată la Palhoriés, în *Rosmini*: „L'intuition de l'être idéal est impuissante à nous révéler l'être infini réel qui est Dieu" (p. 46). „Ce n'est jamais par voie d'intuition que l'homme arrive à connaître Dieu: ce n'est que par une suite de raisonnements que nous pouvons nous élever jusqu'à l'affirmation de cet Être absolu"** (p. 47). Pentru Rosmini, care preia moştenirea scolasticii, cunoaşterea lui Dumnezeu este o ştiinţă a raţiunii. La urma urmei, Rosmini nu se deosebeşte chiar atît de mult de Hegel, sau de Cohen şi Husserl care revin la Hegel.

3. La noi adeptul extrem al acestei transformări a gnoseologismului în ontologism pe terenul concepţiei lui Cohen este B. Iakovenko. A se vedea articolul său „Filosofia teoretică a lui Hermann Cohen" în primul volum al *Logosului*, ca şi alte articole ale sale din *Logos*. În ultimă instanţă, Iakovenko ajunge la un cubism *sui generis* în filosofie, la o pulverizare a existentului.

4. În vederea stabilirii graniţelor metodelor ştiinţifice este foarte preţioasă cunoscuta carte a lui Rickert *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. La Rickert curentul iraţionalist al gnoseologiei kantiene intră în criză. Gîndirea lui Rickert reprezintă o *reductio ad absur-*

dum a criticismului. Dar filosofia lui Rickert este valoroasă pentru că în ea se confruntă două orientări ale cunoaşterii filosofice: orientarea creatoare şi cea ştiinţifică.

5. • În sens larg teoria pragmatică a cunoaşterii este singura teorie posibilă şi corectă a cunoaşterii ştiinţifice. Vorbesc despre teoria cunoaşterii ştiinţifice, nu despre teoria oricărei cunoaşteri. Pragmatismul ştiinţific este total inaplicabil teoriei cunoaşterii filosofice. Dar în teoria pragmatică a cunoaşterii ştiinţifice converg pozitivismul lui Mach şi metafizica lui Bergson.

6. Dependenţa legilor logicii de starea existenţei este corect dezvăluită, în felul său, de N. Losski în cartea sa *Fundamentarea intuitivismului.*

7. Într-una din primele sale lucrări, *Adevăr şi ştiinţă,* în care nu utilizează terminologia teosofică, R. Steiner exprimă în chip izbutit natura creatoare a cunoaşterii adevărului: „Adevărul nu reprezintă, aşa cum se crede îndeobşte, reflectarea ideală a ceva real, el este un produs *liber* al spiritului uman, un produs care n-ar exista, în genere, nicăieri, dacă nu l-am produce noi înşine. Sarcina cunoaşterii nu este *repetarea* sub formă conceptuală a ceva ce există deja în altă parte, ci *crearea* unui domeniu cu desăvîrşire nou, care produce numai în conjuncţie cu lumea dată prin simţuri o realitate deplină. Cea mai înaltă activitate a omului, creaţia lui spirituală, se include astfel organic în procesul universal general. În absenţa acestei activităţi procesul universal nici nu ar putea fi gîndit ca un tot închis în sine. Omul nu este un spectator pasiv în raport cu procesul universal, care să repete, în limitele spiritului său, în mod figurat, ceea ce se petrece în cosmos fără contribuţia lui; el este un coautor activ al procesului universal; iar cunoaşterea este organul cel mai desăvîrşit în organismul universului" (p. 9–10). Mai departe Steiner spune: „Esenţa cunoaşterii constă tocmai în aceea că în ea se manifestă o întemeiere a lumii de negăsit vreodată în realitatea obiectivă. Cunoaşterea noastră este — ca să ne exprimăm metaforic — o permanentă pătrundere în temeliile lumii" (p. 84).

8. Este deosebit de instructivă cartea lui Emil Lask *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre.* Lask acordă un loc important lui Plotin, la care descoperă categoria cunoaşterii filosofice. În acest fel logica filosofiei, spre deosebire de logica ştiinţei, se orientează după metafizica mistică a lui Plotin. „Plotin richtet zum ersten Mal auf die Herrschaft des Logischen auch über das Übersinnliche die logische Besinnung"* (p. 236). În paginile neokantianului *Logos* se întîlneşte tot mai des şi numele lui Eckhart.

9. Cartea lui Lask *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* este una dintre cele mai interesante în literatura filosofică contemporană. Iată problema cărţii: „Es gilt also lediglich, den Kantianismus auf sich selbst noch einmal anzuwenden; wie die Kantianische Transzendentalphilosophie das Seinserkennen untersucht, so nicht auf das transzendentalphilosophische

Erkennen nach ihren eigenen Prinzipien noch einmal Transzendentalphilosophie die apriorische Form als unsinnlich — Geltendes erkannt werden, sondern es darf in der Logik nicht länger verschwiegen werden, daB es eine Theorie auch vom Apriori und nicht nur ein Erkennen des Sinnlichseienden gibt"* (p. 90). Categoria *Geltung* este considerată de Lask ca fiind tocmai categoria cunoaşterii filosofice.

10. Lask se străduieşte în zadar să îndepărteze această obiecţie prin raţionamentul potrivit căruia „die Form der Form der Form kann ebenso wie die Form der Form nur «Geltung» heissen"** (p. 112). *Geltung* ar fi ultim, ar fi cel care intersectează şirul rău *ad infinitum*, numai în cazul în care ar reprezenta nu o categorie logică, ci un act creator al spiritului în totalitatea lui. Logica formelor presupune întotdeauna o infinitate rea. Logicul nu poate fi ultim, el este penultim şi de aceea nu are sfîrşit. Numai intuiţia liberă este ultimă.

11. Există în elanul creator al lui Bergson o neclaritate esenţială. Pentru el intuiţia filosofică înseamnă pătrundere simpatetică în realitatea autentică, în existentul autentic. „Se numeşte intuiţie acel gen de *însimţire intelectuală* sau *simpatie* prin mijlocirea căruia noi pătrundem în interiorul obiectului pentru a ne contopi cu ceea ce este în el unic şi prin urmare inexprimabil" (*Introducere în metafizică*, p. 198. Anexă la *Timp şi libertatea voinţei*). Adevărata metafizică trebuie să se ocupe de „ascultare intelectuală". În intuiţia metafizică trebuie să te dăruieşti realităţii, să pătrunzi în ea. Cunoaşterea metafizică intuitivă se deosebeşte, după Bergson, de cunoaşterea analitică ştiinţifică tocmai prin aceea că pătrunde în profunzimea realităţii, i se dăruie, în timp ce cea de a doua comite prin conceptele ei intruziuni care despart de realitate şi ne lasă la o mai mare distanţă de ea. Introducerea conceptelor ştiinţifice se realizează întotdeauna în numele unor interese practice, egoiste. Metafizica intuitivă pătrunde în realitate rupînd lanţul conceptelor intermediare practic-interesate. Cunoaşterea ştiinţifică este simbolică. Cunoaşterea metafizică este realistă. În cadrul unei astfel de teorii a cunoaşterii, cunoaşterea metafizică nu are un caracter creator, prin ea se realizează doar coparticiparea pasivă la realitatea transcendentă. Pentru Bergson actul creator este posibil doar în sens convenţional, doar în sensul pătrunderii în realitatea autentică, dar nu în sensul unei îmbogăţiri creatoare în realitatea însăşi. Astfel, Bergson vede şi în artă o formă de pătrundere în realitatea autentică, o reflectare a realităţii metafizice (a se vedea al său *Le rire*). Cunoaşterea ştiinţifică se dovedeşte mai activă decît cunoaşterea metafizică. O negaţie asemănătoare a caracterului creator al cunoaşterii găsim şi la James, în cartea sa *Universul dintr-un punct de vedere pluralist*. James acuză raţionalismul de o înţelegere excesiv de activ-creatoare a naturii cunoaşterii. Trebuie să fim părtaşi la realitate fără a introduce nimic în ea. Intuiţionismul şi iraţionalismul reprezintă pentru James moduri de înţelegere mai pasive şi mai

modeste ale cunoaşterii, adică o dăruire de sine realităţii aşa cum este ea. Atît Bergson cît şi James par să nu vadă că conceptele gîndirii discursive, raţionaliste nu sînt, în esenţă, decît adaptări la situaţia dată a lumii, iar nu creaţie. Cunoaşterea metafizică nu poate fi supunere pasivă faţă de realitate, ea nu poate fi decît un act creator în realitatea autentică. La Bergson şi la James întreaga lume dată nouă, inautentică, este parcă un produs al ştiinţei şi al conceptelor logice, urmărind ţeluri pragmatic-interesate. Ei nu văd cauzele ontologice ale situaţiei date a lumii.

12. Remarcabila carte a lui Bergson *L'évolution créatrice* este în întregime pătrunsă de dualitate în înţelegerea problemelor filosofiei. Cartea este construită absolut ştiinţific şi cvasiştiinţific. Ea este toată îmbibată de spiritul biologiei, adică al uneia din ştiinţe, totul se întemeiază pornind de la un material biologic şi de la teorii biologice. În acelaşi timp, această carte presupune intuiţia metafizică, principial distinctă de analiza ştiinţifică. Bergson contrapune intuiţia analizei, dar el însuşi este în primul rînd un mare analist. Filosofia lui Bergson este o foarte fină pînză de paianjen, amintind de gîndirea lui Simmel şi evidenţiind la el o dispoziţie mentală tipic evreiască. Există în el sclipiri ale unui novator genial în filosofie, dar el este incapabil să se elibereze deplin de povara unei gîndiri pur analitice şi unui material pur ştiinţific. Biologismul înseamnă o dependenţă a filosofiei faţă de ştiinţă în aceeaşi măsură cu matematismul. Este elementar corectă critica biologismului la Rickert, în articolul „Valorile vieţii şi valorile culturii", în *Logos* (anii 1912–1913, vol. I şi II). Toată nenorocirea este că la Bergson viaţa are o nuanţă biologică. Dar „viaţa" poate fi complet liberă de orice biologism şi atunci critica lui Rickert nu-şi va nimeri ţinta.

13. O genială şi temerară conştiinţă a faptului că filosofia trebuie să fie organul unei activităţi creatoare a omului găsim la prea puţin cunoscutul gînditor rus N.F. Feodorov. A se vedea a sa *Filosofia operei comune* şi cartea pe care i-o dedică V.A. Kojevnikov, *Nikolai Feodorovici Feodorov*. Feodorov este un fenomen absolut excepţional. Mă aflu în multe privinţe, unele esenţiale, pe alte poziţii decît Feodorov, dar nu-mi pot împiedica simpatia faţă de excepţionala şi temerara lui conştiinţă a rolului activ al omului în lume. Pentru Feodorov filosofia trebuie să înceteze să fie o reflectare pasivă, ea trebuie să devină o intervenţie activă în lume. Feodorov este un pragmatist mult mai profund decît pragmatiştii contemporani.

14. Filosofia lui Hegel este tentativa extremă şi măreaţă a unui titan de a aşeza filosofia mai presus de om şi mai presus de existenţă. În conştiinţa lui Hegel filosofia a devenit existentul autentic, treapta supremă a spiritului universal. Cea mai nouă depăşire a antropologismului (Husserl, Cohen) este urmaşa lui Hegel. În literatura rusă B.V. Iakovenko se străduieşte să depăşească omul, să renunţe la om într-o serie de articole din *Logos*.

Deosebit de caracteristic prin rezultatele sale este articolul „Despre transcendentalismul imanent, imanentismul transcendent şi dualismul în genere". Lepădarea de om duce la un vid dement al conceptelor.

15. „Doctrina despre faptul că noi nu trebuie decît să dăm la o parte orice presupoziţie şi să privim lumea aşa cum este ea, pentru a găsi în ea raţiunea este tocmai ceea ce s-a străduit să întemeieze Hegel prin logica sa" (E. Kärdt, *Hegel*, p. 181). Pentru Hegel „diferitele categorii nu sînt, în esenţă, mănunchiuri de idei distincte, izolate pe care le găsim în minţile noastre şi le aplicăm lucrurilor unele după altele, aşa cum am lua una după alta cheile dintr-o legătură, încercîndu-le pe rînd la diverse lacăte; el se străduieşte să demonstreze că în esenţă, categoriile nu sînt instrumente exterioare de care se *foloseşte* raţiunea, ci elemente ale unui întreg sau stadii ale unui proces complex care, în integritatea sa, *este* raţiunea însăşi". (ibid., p. 182). Iar pentru Hegel „lumea este nu doar obiectul raţiunii, ci şi manifestarea ei". Trebuie să ne revizuim atitudinea faţă de Hegel. În legătură cu problema caracterului activ sau pasiv al cunoaşterii a se vedea *Phänomenologie des Geistes.* Herausgegeben von Iohann Schulze, pp. 59–61.

16. Filosofia rusă, ale cărei baze au fost puse de orientarea slavofilă, nu poate fi încă numită o filosofie creator-activă, antropologică. Filosofia rusă se construia încă înainte de criza mondială a culturii, înaintea ascuţirii ultime a tragediei cunoaşterii. De aceea ea nu a cunoscut acea tihnă pe care o găsim la Toma d'Aquino. Filosofia lui Vl. Soloviov conţine nu puţin raţionalism scolastic tihnit. Sinteza lui nu cunoaşte încă întreaga acuitate a tragediei culturii. Există în el încă mult din starea precritică şi nu supracritică. Dar pentru noi Toma d'Aquino nu este mai bun, ci mai rău decît Kant.

17. Critica matematismului este una din temele fundamentale ale filosofiei lui Bergson, care este el însuşi un matematician dezamăgit. Pentru Bergson ideea unor ştiinţe ale naturii matematice este o moştenire a platonismului. Poincaré face şi el să se clatine ştiinţele naturii matematizate în forma lor clasică. Mai este şi acea zguduire revoluţionară pe care a suferit-o fizica în ultimii zece ani şi care nu lasă piatră pe piatră din vechiul edificiu al ştiinţelor naturii matematizate, care mai farmecă încă pe neokantieni.

18. Cartea fundamentală a lui R. Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriß*, este scrisă ca un manual de popularizare despre alte planuri ale existenţei şi construită după modelul unor ştiinţe ale naturii descriptiviste. Se descrie că în cutare loc din Asia se află un munte, iar într-un altul curge un fluviu. Dacă nu credeţi, duceţi-vă să controlaţi la faţa locului. Exact ca în geografie. Nu discut acum în esenţă ocultismul lui Steiner, pe care îl consider un fenomen serios şi important, discut doar metoda lui formală de construcţie a ştiinţei oculte. *Ştiinţa* ocultă este acceptabilă numai ca moştenire a magiei, iar nu a misticii. Kiesewetter a scris trei volume uriaşe de istorie a ştiinţelor oculte, tocmai, *ştiinţelor*, iar nu filosofiei sau misticii:

Der Okkultismus des Altertums, Die Geheimwissenschaften şi *Geschichte des neueren Okkultismus.* Dar ceea ce înţelege Kiesewetter prin ştiinţe oculte are puţin de a face cu ocultismul lui Steiner. Ştiinţa ocultă a lui Steiner are o legătură directă cu religia şi mistica, cu datina tainică şi tradiţia transmisă prin preemţiune. Steiner se raportează nemijlocit la ezoterismul creştin. Pentru Kiesewetter ştiinţa ocultă nu este decît o ştiinţă a naturii lărgită. Kiesewetter, apropiat de Du Prel, are mai multă dreptate, formal, să vorbească despre ştiinţă, decît Steiner. În foarte interesanta sa carte *Die Magie als Naturwissenschaft* (prima parte a căreia este dedicată fizicii magice, iar a doua psihologiei magice), Du Prel defineşte ocultismul ca pe o ştiinţă a naturii încă necunoscută. Du Prel spune: „Wo das Denken aufhört, da beginnt der Glaube! Der Okkultist aber antwortet ihm mit Recht: wo du glaubst, vermag ich zu denken!"* (Erste Teil. Die Magische Phisik, p. 87). Magia este o ştiinţă prin obiectul său. Dar teosofia este, în esenţă, o cunoaştere extraştiinţifică şi supraştiinţifică. Du Prel este un învăţat care readuce ştiinţa la izvoarele ei magice şi o extinde în mod firesc în direcţie magică. Steiner în schimb, nu este un învăţat, ci un mistic şi un gnostic, legat de tradiţia ocultă. Încît caracterul cvasiştiinţific al teosofiei lui produce impresia unui compromis cu spiritul timpului sau unei abordări tactice care se adresează unor oameni cu o educaţie materialistă şi pozitivistă. Gnosa ascunsă este cunoaştere, dar nu ştiinţă.

Capitolul II
OMUL. MICROCOSMOS ŞI MACROCOSMOS

1. În genialele, prin spiritul lor de pătrundere, fragmente ale lui Novalis se poate găsi o expresie frapantă a doctrinei despre om ca microcosmos şi univers ca macroantropos. A se vedea *Novalis' Werke.* Herausgeg. von Herm. Friedemann. Dritte Teil. Anthropologische Fragmente. „Die Idee vom Mikrokosmos ist die höchste für den Menschen". „Mensch ist überhaupt soviel als Universum"** (p. 131). Novalis a absorbit marile învăţături mistice — Cabala şi pe J. Böhme.

2. A se vedea Lotze, *Mikrokosmos,* vol. I, pp. 331–2. Ar fi fost dificil de găsit la moderatul Lotze o adevărată doctrină despre om ca microcosmos. El nu are cutezanţa acelei conştiinţe microcosmice care există la mistici, în Cabală, la J. Böhme, Fr. Baader şi alţii.

3. V. Pascal, *Pensées sur la religion,* p. 74.

4. V. *Jakob Böhmes sämmtliche Werke.* Herausgeg. K.W. Schiebler. 1841, Dritter Band. *Die Drei Prinzipien göttlichen Wesens,* p. 280. Voi cita peste tot după această ediţie.

5. Schelling este în multe privinţe apropiat de orientările noastre filosofice contemporane, dar nu pot fi de acord cu tendinţa de a-i supraevalua

importanţa. Ca teosof şi mistic, Fr. Baader, care l-a şi influenţat de altfel, îi este superior. Ca filosof pur, Hegel îi este superior. Măreţia lui Schelling constă în faptul că el a reînviat filosofic mistica germană.

6. Una dintre cele mai bune încercări de antropologie filosofică aparţine lui Nesmelov, un fenomen original în gîndirea noastră spiritual-academică. Deosebit de semnificativă este lucrarea sa *Ştiinţa despre om*, care dezvăluie cu atîta claritate dualitatea omului şi locul său excepţional în lume. Dar forţa lui Nesmelov constă în faptul că el întemeiază conştient antropologia pe revelaţia creştină, ieşind astfel din graniţele filosofiei oficiale. A se vedea articolul meu despre Nesmelov, „Încercare de îndreptăţire filosofică a creştinismului" în culegerea mea *Criza spirituală a inteligheniţiei*. (N. Berdiaev. *Criza spirituală a inteligheniţiei. Articole privind psihologia socială şi religioasă*, 1907–9, ed. 1910).

7. Feuerbach nu a rupt niciodată pînă la capăt legăturile cu antropologia creştină şi întreg umanismul lui ateist este impregnat de creştinism. Feuerbach înţelege prea bine că „Hristos este imaginea originară, conceptul esenţial al omului, totalitatea tuturor desăvîrşirilor morale şi teologale excluzînd tot ce este negativ şi nedesăvîrşit, omul pur, celest, fără păcat, omul spiţei, Adam Cadmon, dar înţeles nu ca totalitate a genului uman, ci nemijlocit ca *un* individ, ca *o* persoană." (*Esenţa creştinismului*, pp. 136–7).

8. V. interesanta carte a lui K. Ioël *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*.

9. O istorie imparţială şi conştiincioasă a astrologiei se poate găsi la Kiesewetter în volumul cu titlul *Die Geheimwissenschaften*, pp. 243–358, al istoriei sale a ocultismului. Cunoscuta carte a lui A. Maury *La Magie et l'Astrologie* are puţină importanţă, dată fiind abordarea total nepromiţătoare a problemei ştiinţelor oculte ca superstiţii. Din aceleaşi motive este puţin profitabilă cartea lui Lehmann *Istoria superstiţiilor şi vrăjitoriei*. Iar cărţi ca *Histoire de la Magie* a lui Eliphas Levi merită puţină încredere din alte motive: există în ele un ocultism suspect de un gust îndoielnic. Este mai potrivit să se consulte izvoare clasice în felul lor, precum *La Philosophie occulte ou la Magie* de Cornelius Agrippa, de curînd editată în întregime în limba franceză, şi mai ales Paracelsus, iar în secolul al XIX-lea Fabre d'Olivet. Acum apare o atitudine mai serioasă faţă de astrologie, alchimie şi magie. Nu mai este posibilă adoptarea unei atitudini dispreţuitoare, batjocoritor cvasiştiinţifice faţă de ştiinţele secrete, nici utilizarea lor şarlatanesc-mistificatoare în scopuri tenebroase.

10. Citez după cunoscuta carte a lui A. Franck *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, 1889. V. capitolul „Opinion des Kabbalistes sur l'âme", p. 172. V. de asemenea foarte recenta carte a lui Karpp, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, p. 456.

11. Vezi A. Franck, p. 172.

12. Ibid., p. 173. V. de asemenea Kiesewetter, *Der Okkultismus des Altertums.* Buch V. *Der Okkultismus der Hebräer.* Zweite Abteilung. Die Kabbala, pp. 321–438. V. Karpp. *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, p. 455.

13. Citez după A. Franck. V. p. 179. V. de asemenea Karpp, p. 457. Spiritul învăţăturilor lui Böhme este acelaşi.

14. V. Kiesewetter. *Der Okkultismus des Altertums*, p. 435. „L'homme est pour ainsi dire le point d'intersection de toute chose, le carrefour de toutes les routes qui vont de la terre au ciel et du ciel à la terre; c'est par lui, par conséquent, que doivent passer tous les courants montants ou descendents; bien mieux, il est le grand dispensateur de tout; sans lui, rien ne pourrait demeurer". Karpp, pp. 467–8.*

15. Citez după Karpp, p. 468.

16. V. *Hermès Trismégiste.* Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques, par Louis Ménard, p. 65.

17. V. *Hermès Trismégiste*, p.118.

18. V. *Jakob Böhmes sämmtliche Werke.* Zweiter Band. „Aurora", p. 255.

19. Ibid., vol. II, p. 260.

20. Ibid., vol. III, *Die drei Prinzipien göttlichen Wesens*, p. 188.

21. Ibid., vol. IV, *De triplici vita hominis*, p. 261.

22. Ibid., vol. IV, *De Signatura Rerum*, p. 374.

23. Ibid., vol. V, *Mysterium magnum*, p. 133–4.

24. Ibid., vol. V, p. 287.

25. Ibid., vol. V, p. 315.

26. Ibid., vol. V, p. 316.

27. Ibid., vol. V, p. 420.

28. Ibid., vol. V, p. 421.

29. Ibid., vol. V, p. 528.

30. Voi cita din Baader după ediţia *Franz v. Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie.* Vollständiger, wortgetreuer Auszug in geordneten Einzelsätzen durch Iohannes Claasen. In zwei Bänden. V. vol. II, partea III. „Der Mensch und seine Bestimmung (Anthroposophie)", pp. 303–511.

31. V. Baader, vol. II, p. 165.

32. Ibid., pp. 171–2.

33. Ibid., p. 200.

34. Ibid., p. 303.

35. Ibid., p. 304.

36. Ibid., p. 352.

37. V. Rudolf Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriß*. Dritte Auflage, pp. 23–32. Pentru hristologia lui Steiner este fundamentală mica sa carte *Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit*. O expunere destul de clară şi sinceră, deşi vulgarizată a steinerismului se poate găsi în cartea lui E. Schuré *L'évolution divine*.

38. „Die Geheimwissenschaft... sagt durchaus nicht, daß das Ich Gott ist, sondern nur, daß es mit Gott von einerlei Art und Wesenheit ist... Wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das «Ich» zu Gott. Der Mensch kann in sich ein Göttlichen finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist".* *Die Geheimwissenschaft*, p. 32. Aici nu este în întregime clară relaţia dintre om şi Divinitate. Se mai simte încă spiritul oriental hindus, care topeşte şi dizolvă „eul" uman în „Eul" divin. Dar la Steiner teosofia orientală, în care persoana este absentă, este deja îngrădită de conştiinţa antroposofică creştină.

39. Despre cosmicitatea omului v. *Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit*, pp. 51–2. Aici cosmicitatea omului este legată de cosmicitatea lui Hristos.

40. Există la E. Schuré pasaje din care rezultă clar că pentru el omul a evoluat dintr-o fiinţă inferioară, pe care el o caracterizează astfel: „Cet être n'avait pas encore de *moi*. Il lui manquait ce que les Indous appellent le *manas*, le germe de la *mentalité*, l'étincelle divine de l'homme, centre cristallisateur de l'âme immortelle. Il n'avait, comme tous les animaux actuels, qu'un corps physique, un corps éthérique (ou vital) et un corps astral (ou rayonnant) et, par ce dernier, des sensations qui ressemblaient à un mélange de sensations tactiles, auditives ou visuelles". „L'être destiné à devenir l'homme, l'hermaphrodite méduséen, demi-poisson, demi-serpent de l'époque primaire, a pris la forme d'un quadrupède, d'une sorte de saurien, mais très différent des sauriens actuels, qui n'en sont que le rejet et la dégénérescence".** *L'évolution divine*, pp. 47 şi 49. Şi aici este vorba nu despre evoluţie naturală, în care omul depăşeşte starea animală, ci despre evoluţie divină.

41. Originalul gînditor ocultist Fabre d'Olivet acordă şi el omului un loc absolut aparte. V. a sa *Histoire philosophique du genre humain ou l'homme*. El spune despre om: „Au-dessous de lui est le Destin, nature nécessitée et naturée; au-dessus de lui est la Providence, nature libre et naturante. Il est, lui, comme règne hominal, la volonté médiatrice, la forme efficiente placée

entre ces deux natures pour leur servir de lien, de moyen de communication, et réunir deux actions, deux mouvements, qui seraient incompatibles sans lui".* Vol. I, p. 49.

42. Extraordinară era învăţătura lui Paracelsus despre rolul creator al omului în lume. V. Theophrastus Paracelsus, *Volumen Paramirum und Opus Paramirum.* Verlegt bei Diederichs. 1904. Două vol.

43. V. *Cuvintele preacuviosului Simeon Noul Teolog.* Partea I, pp. 372–3.

44. V. Böhme, vol. V, *Mysterium magnum,* p. 61.

45. *Die Geheimwissenschaft* a lui Steiner corelează antropologia cu astrologia. Acelaşi lucru se petrece la J. Böhme.

46. V. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann,* p. 16.

47. V. Böhme, vol. V, *Mysterium magnum,* p. 32.

48. Acel platonism în interiorul creştinismului care susţine că există o umanitate celestă în care totul este realizat în eternitate transformă viaţa omului terestru într-o comedie fantomatică. Acestui platonism trebuie să i se contrapună o altă concepţie despre lume, potrivit căreia viaţa umanităţii terestre este tocmai procesul care se desăvîrşeşte în cer. Atunci poate fi concepută o îmbogăţire reală şi absolută a procesului universal.

49. Această conştiinţă de sine autentică a omului a fost temerar întrezărită, alături de alţi mistici, de Skovoroda al nostru. V. Ern, *Skovoroda,* p. 255. Skovoroda nu consideră omul o creatură.

50. Conştiinţa antropologică păgînă poate fi caracterizată prin cuvintele lui Rohde: „Das ist aber in der Religion des griechischen Volkes der wahre *Grundsatz,* daß in der göttlichen Ordnung der Welt Menschentum und Götterwesen örtlich und wesentlich getrennt und unterschieden sind und bleiben sollen".** Erwin Rohde, *Psyche,* vol. II, p. 2. Creştinismul desfiinţează această prăpastie între divin şi uman, reuneşte două ordini. Dar în conştiinţa patristică persistă încă distincţia păgînă între om şi Divinitate.

51. *Operele întru cele sfinte ale părintelui nostru Grigorie de Nyssa,* partea I, p. 87. Despre antropologia sfîntului Grigorie de Nyssa v. cartea lui V. Nesmelov *Sistemul dogmatic al sfîntului Grigorie de Nyssa,* pp. 357–398.

52. V. *Simeon Noul Teolog,* partea întîi, p. 29.

53. V. *Ale preacuviosului părinte al nostru Macarie Egipteanul convorbiri duhovniceşti, epistole şi cuvinte,* p. 209.

54. *Operele întru cele sfinte ale părintelui nostru Ava Issac Sirul. Cuvintele ascetice,* p. 10.

55. Ibid., p. 11.

56. Ibid., p. 22.

57. Ibid., p. 25.

58. Ibid., p. 269.

59. Ibid., p. 366.

60. I.V. Popov spune despre Sfîntul Macarie Egipteanul: „A înceta să fii om şi a deveni imediat Dumnezeu, fie şi pentru scurte clipe de iluminare divină — iată care era ţelul tuturor aspiraţiilor şi năzuinţelor sufletului său". V. *Îndreptăţirea mistică a ascetismului în operele preacuviosului Macarie Egipteanul*, p. 26.

61. *Cuvintele preacuviosului Simeon Noul Teolog*, I, p. 27.

62. Ibid., p. 51.

63. Ibid., p. 53.

64. Voi cita din *Zarathustra* pasaje care confirmă punctul meu de vedere cu privire la Nietzsche. „Der Mensch — spune Zarathustra — ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehen, als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham". *Nietzsches Werke*, vol. VI, p. 13. „Was gross ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist", p. 16. „Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen gilt mir die Liebe zu Sachen und Gespenstern", p. 88. „Sie sind kleiner geworden und werden immer kleiner: — *das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend*" — p. 247. „Der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck", p. 289. Despre cei buni şi drepţi Zarathustra spune: „Den *schaffenden* hassen sie meistens: den, der Tafeln bricht und alte Werthe, den Brecher, — den heißen sie Verbrecher. Die Gutten nämlich — die können nicht schaffen: die sind immer der Anfang vom Ende: sie kreuzigen den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, — sie kreuzigen alle Menschen — Zukunft!", p. 309. „Gott starb: nun wollen wir, — daß der Übermensch lebe", p. 418. „Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges — und nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidenste, nicht der Beste. Oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang ist und ein Untergang"*, p. 418.

Capitolul III
CREAŢIE ŞI ISPĂŞIRE

1. Necesitatea de a elibera în spiritul evanghelic absolutul de valorile relative ale lumii este în ultima vreme foarte bine înţeleasă de M.M. Tareev în ale sale *Fundamente ale creştinismului* şi de prinţul E. Trubeţkoi în interesanta lucrare *Viziunea lumii la Vl. S. Soloviov.* Pe acest teren M. Tareev ajunge la un creştinism pur spiritual, care rupe cu orice biserică vizibilă, iar prinţul E. Trubeţkoi la o ruptură dualistă extremă între Dumnezeu şi lume, cer şi pămînt. Atît Tareev, cît şi Trubeţkoi înţeleg caracterul chinuitor al problemei raportului dintre creştinism şi viaţă şi întreaga falsitate a soluţiilor curente. Dar amîndoi ajung la afirmarea unei vieţi lumeşti extradivine, extrareligioase, neutre, cu care conştiinţa religioasă nu se poate împăca decît convenţional şi provizoriu. „Căci trebuie să ne gîndim — spune Tareev — ce înseamnă să fii creştin: asta înseamnă să iubeşti pînă la moarte, să ajungi să te urăşti pe tine, să-ţi urăşti tatăl, mama, soţia, copiii. Poporul nu poate trăi o astfel de viaţă. Iar cînd creştinismul e propus ca datorie şi ideal poporului, acesta caută, dintr-un firesc instinct de conservare, mijloace pentru a se proteja de «focul atoatearzător» al religiei, de fulgerele nimicitoare ale cerului — şi găseşte aceste mijloace în valoarea autonomă, obiectivă a simbolului bisericesc, a formei religioase, a faptei bune — în credinţa pravoslavnică, ortodoxă, în fidelitatea faţă de ritual". V. *Libertatea creştină*, p. 105. Traiul bisericesc istoric, cu întregul său paganism firesc, este, tocmai, o adaptare a autoconservării în faţa focului atoatearzător al lui Hristos. Dar soluţia la chinuitoarea problemă nu se găseşte nici la Tareev, nici la Trubeţkoi, pentru că ei nu cred în posibilitatea unei noi revelaţii.

2. Rezultatele îndreptăţirii patristice a vieţii ca supunere întotdeauna şi în tot sînt desăvîrşit exprimate la sfîrşitul secolului al XIX-lea de episcopul Teofan în al său *Îndreptar de morală creştină.* Ce înfricoşează la episcopul Teofan este osificarea învăţăturii patristice despre supunere; ce impune la el este fidelitatea faţă de vechile porunci şi inflexibilitatea. Episcopul Teofan demonstrează prin fiecare cuvînt negarea creaţiei omului în creştinismul patristic, faptul că acestui creştinism îi este necunoscută vocaţia creatoare a omului. „Creştinului îi este propriu să *nu aibă voinţă proprie*" (p. 476). În omul însuşi nu trebuie să se dezvăluie nimic, el nu trebuie decît să elibereze locul pentru voinţa Domnului. „Omul este un mijloc în mîna Domnului" (p. 37). „Singura pace pentru om se află în Domnul" (p. 33). Ţelul este veşnica pace în Dumnezeu, iar nu creaţia veşnică. În esenţă, episcopul Teofan neagă însăşi ideea teantropiei, care presupune activitate liberă a omului şi îmbogăţire, datorată omului, pentru ţelurile lumii. În Hristos nu există numai o voinţă divină, ci şi o voinţă umană. Şi în fiecare om trebuie să existe nu numai voinţa divină, ci şi cea umană.

3. S. Bulgakov în a sa *Filosofie a economiei* uneşte într-un mod aparte spiritul pravoslavnic cu spiritul materialismului economic. El îl percepe pe Dumnezeu ca pe un Gospodar, iar lumea ca pe o gospodărie. Chiar şi cerescul are la el mirosul asudat al trudei. Dar concepţia lui Bulgakov este foarte instructivă şi interesantă: în ea se dezvăluie în chip original asemănarea sentimentului pravoslavnic şi celui marxist al vieţii universale înţelese ca greutate şi povară şi al conştiinţei oricărei fapte în lume ca supunere.

4. În această privinţă este foarte caracteristică viaţa stareţului Ambrosie de la sihăstria Optina. V. cea mai completă *Descriere a vieţii stareţului ieroshimonah de preacuvioasă amintire Ambrosie de la Optina* de protoiereul S. Cetverikov, apărută de curînd. Întreaga învăţătură de viaţă a stareţului Ambrosie, pătrunsă de neîncredere faţă de om, faţă de creaţia lui, faţă de misiunea lui universală de desăvîrşire este întemeiată pe faptul că „desăvîrşirea ultimă şi deplină se atinge în cer, în viaţa viitoare veşnică, pentru care scurta viaţă pămîntească a omului serveşte doar ca pregătire" (p. 151). În conştiinţa lui Ambrosie este total absent imanentismul creştin. Pentru el altă lume, cea divină, este absolut transcendentă acesteia.

5. Prinţul E. Trubeţkoi în *Viziunea lumii la Vl. S. Soloviov* justifică în mod bizar creaţia liberă a omului în lume prin extrema îndepărtare a celuilalt tărîm, a lumii divine de această lume. Omul poate crea liber pentru că Dumnezeu este transcendent omului. Dar o astfel de despărţire poate fi acceptată convenţional, doar în vederea unei uniuni superioare.

6. Există în Rusia un gînditor genial şi temerar, N. F. Feodorov, autor al *Filosofiei operei comune*. În limitele creştinismului nu s-a afirmat încă niciodată un rol în asemenea măsură activ al omului. Conştiinţa activităţii creatoare a omului reprezintă la Feodorov o nouă conştiinţă religioasă. Dar menirea creator-activă a omului este văzută de Feodorov ca fiind *reînvierea* părinţilor morţi. Pentru el, progresul este direct opus reînvierii, progresul întoarce spatele părinţilor şi se îndreaptă către copii şi este, de aceea, urît de el. „Odată cu educaţia, opera părinţilor, a născătorilor se încheie şi începe opera fiilor — a celor care readuc la viaţă. În naştere şi educaţie părinţii îşi dau viaţa pentru copii, iar în opera reînvierii începe redarea vieţii părinţilor şi tocmai prin asta se exprimă maturitatea." *Filosofia operei comune*, p. 27. „Veacul al XIX-lea este concluzia directă, adevărata progenitură a veacurilor care l-au precedat, consecinţa directă a despărţirii cerescului de pămîntesc, adică o pervertire totală a Creştinismului, al cărui legămînt constă tocmai în uniunea cerescului cu pămîntescul, a divinului cu umanul; iar învierea universală, învierea *imanentă* (subl. mea), din toată inima, cu tot gîndul, cu toate faptele, adică cu toate forţele şi aptitudinile, de toţi fiii oamenilor săvîrşită, este tocmai realizarea acestei porunci a lui Hristos–Fiul Domnului şi în acelaşi timp Fiul Omului" (p. 32).

Pentru Feodorov, învierea trebuie să fie nu transcendentă, ci imanentă, adică opera activităţii umane. În vederea îndeplinirii operei învierii tuturor, trebuie restaurată rudenia generală, trebuie pus capăt vrajbei. Chiar Sfînta Treime este pentru Feodorov nu o dogmă, ci un proiect şi o poruncă, un model de rudenie, în conformitate cu care trebuie să se ordoneze lumea. „Treimea este *biserica nemuritorilor* şi asemănarea ei umană poate fi numai *biserica reînviaţilor*“ (p. 70). „Trebuie să ne imaginăm reînvierea ca pe o acţiune neîncheiată, dar nu una care se va desăvîrşi numai în viitor, ca cea mahomedană; ea este nu întru totul trecută şi nu deplin viitoare, este un act în *curs de săvîrşire* — căruia Hristos îi este început, iar prin noi ea a continuat, continuă şi astăzi. Reînvierea nu este doar un gînd, dar nici un fapt, ea este un proiect; ca verb sau poruncă, poruncă divină, ea este un fapt împlinit, iar ca operă, ca îndeplinire, ea este un act încă neîncheiat; ca divină ea este hotărîtă, ca umană ea este încă nerealizată“ (p. 139). „Liturghia este o operă unică, comună, încă nedesăvîrşită, opera reînvierii tuturor... Liturghia trebuie să îmbrăţişeze întreaga viaţă, nu numai pe cea spirituală sau interioară, ci şi pe cea exterioară, profană, lumească, transformînd-o în operă a învierii. Fiind o acţiune transcendentă în raportul dintre fiinţa universală şi oameni, ea este în acelaşi timp o acţiune *imanentă* (subl. mea) a tuturor oamenilor, care transformă prin forţe naturale pulberea în trupul şi sîngele lui Hristos, adică în biserica îmbrăţişînd toate generaţiile“ (p. 176). Dumnezeu „face totul nu doar *pentru om*, ci şi *prin om*... Creatorul reclădeşte prin noi lumea, reînvie tot ce a pierit“ (p. 284). Preţuirea înaltă a activităţii omului în opera reînvierii îl duce pe Feodorov pînă la cuvinte teribile despre faptul că trebuie începută aplicarea acţiunii forţei teluric-solare şi a celei psiho-fiziologice „asupra cadavrelor în vederea cercetării şi poate chiar resuscitării, şi poate că acesta va fi primul pas pe calea către reînviere“ (p. 289). Dar Feodorov nu vrea să admită că el păşeşte pe calea acţiunii *magice* asupra naturii. Opera comună trebuie să constea: „în primul rînd în transformarea forţei născătoare în forţă creatoare de resuscitare şi a celei ucigătoare în dătătoare de viaţă; în al doilea rînd în adunarea pulberii risipite şi îmbinarea ei în corp, utilizînd în acest scop şi imagini luminoase sau reprezentări imprimate de valuri ca urmare a vibraţiilor fiecărei molecule; şi în al treilea rînd în dirijarea pămîntului, adică în administrarea lui ca cimitir — care administrare constă în reînvierea consecventă sau resuscitarea mulţimii de generaţii de morţi — în vederea răspîndirii prin reînviaţi a dirijării tuturor lumilor care nu au locuitori“, p. 426. În temeritatea genială a lui Feodorov există o ruptură şi o deviere, dar în acelaşi timp o jertfă a conştiinţei creştine pasive, căreia nu i s-a dezvăluit încă creaţia. Feodorov este însetat de creaţia activă a omului în opera reînvierii morţilor, în biruinţa asupra morţii, adică în opera ispăşirii. Dar numai Hristos îi poate reînvia pe morţi, opera învierii are nevoie întîi de toate de harul izbăvitor al lui Hristos. Iar

creaţia umană nu poate fi corectare a consecinţelor ucigătoare ale păcatului. „Opera comună“ a lui Feodorov se dovedeşte nu creatoare, ci conservatoare. Activitatea omului se îndreaptă nu către crearea unei noi existenţe, ci către restaurarea celei vechi, către lupta cu răul şi nu către edificarea unei noi vieţi. Şi cu toate acestea importanţa lui Feodorov şi a exigenţei unei activităţi imanente a omului în opera lui este enormă.

Capitolul IV
CREAŢIE ŞI GNOSEOLOGIE

1. O serie de articole în culegerile filosofice *Logos* sînt dedicate problemei creaţiei. Şcoala lui Rickert ascute tragedia creaţiei şi tragedia cunoaşterii. În aceasta constă importanţa ei. O deosebită atenţie merită talentatul articol al lui F. Stepun „Viaţa şi creaţia“ în *Logos* pe anul 1913. Într-un anumit punct Stepun atinge adevărata tragedie a creaţiei şi culturii, dar aproape toate minusurile lui sînt obligat să le transform în plusuri, iar plusurile în minusuri. El oscilează între doi poli şi concepe o filosofie fără ieşire a balansoarului. El n-a izbutit să salveze creaţia. Este fals punctul lui de vedere iniţial, care afirmă dintru început opoziţia polară dintre creaţie şi viaţă, în loc să afirme opoziţia dintre creaţie şi cultură.

2. Gînduri interesante despre romantism şi clasicism se pot găsi în cartea lui Joussin *Romantismul şi evoluţia creaţiei*, scrisă în spiritul filosofiei lui Bergson. El defineşte romantismul ca pe o „reacţie a vieţii împotriva gîndirii“ (p. 20), în timp ce clasicismul a fost o reacţie a gîndirii faţă de viaţă. „Romantismul subordonează conceptul intuiţiei, iar într-o formă mai generală, el subordonează cunoaşterea simţirii şi voinţei“ (p. 7), în timp ce clasicismul subordonează viaţa şi simţirea raţiunii ca aptitudine de a construi concepte.

3. Are de o mie de ori dreptate ocultismul atunci cînd admite dezvoltarea organelor superioare ale orientării, corespunzînd unei dezvoltări superioare a spiritualităţii. Dar gnoseologia ocultismului este complet neelaborată. R. Steiner a formulat numai în perioada sa preteosofică idei gnoseologice foarte interesante şi juste. V. mica sa lucrare *Adevăr şi ştiinţă. Die Philosophie der Freiheit* şi mai ales cartea sa *Goethes Weltanschauung*. Steiner propune o interpretare foarte interesantă a gnoseologiei lui Goethe şi vrea să depăşească, împreună cu Goethe, ruptura platoniciană şi kantiană între idei şi experienţă. Cunoaşterea este imanentă existenţei, ideile trăiesc în interiorul naturii ca forţe creatoare ale ei, cunoaşterea adevărului înseamnă viaţa în adevăr. Gnoseologia lui Steiner, ca şi cea a lui Goethe, are tangenţe pe de o parte cu Schelling, pe de alta cu Bergson şi este hotărît ostilă lui Kant, ca şi lui Platon. V. *Goethes Weltanschauung*, p. 9, pp. 27–8, p. 37, p. 49, p. 54, p. 59. Imanentismul lui Kant este un fals imanentism; imanentismul lui Goethe este un imanentism autentic.

Capitolul V
CREAŢIE ŞI EXISTENŢĂ

1. Dintre părinţii bisericii, numai Origen, care recunoştea sensul ascuns şi spiritual al sfintei scripturi (v. *Despre începuturi*, p. 10), predica despre preexistenţa sufletelor. În conştiinţa oficială a bisericii învăţătura despre preexistenţa sufletelor şi soarta ei cosmică nu era deloc dezvăluită. În metafizica bisericii rămîn complet neclarificate atît problema apariţiei sufletului uman în timp, în actul naşterii fizice, fără nici un fel de preexistenţă, cît şi soarta sufletului din momentul morţii fizice pînă la sfîrşitul lumii, pînă la învierea universală. Căci sufletul trebuie să însoţească întreg procesul dezvoltării cosmosului. Învăţătura despre metempsihoză prezintă avantaje evidente, dar printr-o rafinare a modului ei de înţelegere. Spiritul etern al omului îşi creează o carne mereu nouă, pînă cînd nu se înveştmîntează într-o carne nepieritoare.

2. O conştiinţă pur monistă a divinului, negînd taina antropogoniei, este în mod radical şi, în felul său, profund, prezentă în cartea lui Drews *Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes*. Este cea mai interesantă carte de filosofie a religiei în filosofia germană contemporană.

3. Mistica lui Eckhart aparţine acelui tip în care Divinitatea trece în om, iar omul în Divinitate. Prin aceasta nu vreau să neg imensa importanţă a lui Eckhart şi excepţionala lui genialitate.

4. V., de ex{emplu}, despre filosofia religioasă a yoghinilor: Vivekananda, *Filosofia Yoga*, *Raja-Yoga* şi Yoghi Ramacharaka, *Fundamentele concepţiei despre lume a yoghinilor indieni*.

5. Pentru Spencer, în evoluţie nu se creează nimic, totul se reordonează doar. „Evoluţia înseamnă integrarea materiei, însoţită de dispersia mişcării, care transformă materia din omogenitate incoerentă nedeterminată în eterogenitate coerentă determinată, producînd o transformare paralelă a mişcării conservate de materie." Spencer, *Principii fundamentale*, p. 331. Este clar că e vorba despre o evoluţie necreatoare. Spencer a încercat să-şi întemeieze filosofia evoluţionistă pe ştiinţă, dar cît de mult s-a schimbat de atunci ştiinţa însăşi se poate vedea, de exemplu, din cartea lui Le Bon *Evoluţia materiei*. Evoluţionismul lui Lamarck era superior prin faptul că recunoştea în evoluţie dezvăluirea potenţelor.

6. Prinţul E. Trubeţkoi în *Viziunea lumii la Vl. S. Soloviov* apără în forma cea mai extremă libertatea lui Dumnezeu de lume şi a lumii de Dumnezeu. Dar distanţa instituită de el între Dumnezeu şi lume se transformă în ruptură. Lumea extradivină se dovedeşte nesubstanţială şi neînsemnată, căci numai existenţa divină este o existenţă veritabilă. În conştiinţa lui E. Trubeţkoi dualismul extrem se îmbină cu un monism extrem. Dar extradivin şi lipsit de sens nu este decît răul. Adevărata

lume este în Dumnezeu şi procesul ei se săvîrşeşte în Dumnezeu. Libertatea este un dar făcut de Dumnezeu lumii şi omului.

7. Acest adevăr, că Dumnezeu este Om, e exprimat unilateral, dar genial în mistica lui Swedenborg.

8. În această privinţă este deosebit de caracteristică şi interesantă cartea lui S.N. Bulgakov *Filosofia economiei*. Pentru Bulgakov, care reuneşte în conştiinţa sa negarea religioasă şi pe cea ştiinţifică a creaţiei, omul este chemat doar să gospodărească în lume, nu să creeze. El neagă actul creator original al omului în aceeaşi măsură în care îl neagă materialismul. Aici găsim o înrudire ascunsă între ortodoxie şi materialism. „Creaţia umană nu conţine nimic *metafizic nou*, ea nu face decît să reproducă şi să recreeze din elemente existente, deja create, şi după modele care pot fi regăsite, pot fi reproduse, dar sînt şi ele dinainte date. Creaţia în sens propriu, producerea a ceva metafizic nou nu îi este dată omului, ca fiinţă creată, şi nu aparţine decît Creatorului. Creatura, însă, există şi acţionează în lumea creaturilor, ea nu este absolută şi de aceea ea este metafizic neoriginală... Creaţia umană făureşte nu un «chip» care este dat, ci o «asemănare» care este pre-dată, ea reproduce în procesul istoric liber al muncii ceea ce *este*, din vecie, ca arhetip ideal" (p. 140). Bulgakov consideră pretenţia creaturii la creaţie ca fiind, în sens propriu, satanism. „Creaţia lumii este deja încheiată în fundamentele ei. «Dumnezeu s-a odihnit de toată lucrarea Sa», lumea este determinată în sofianitatea ei, în elementele ei potenţiale, care sînt date omului ca fundament neschimbător în munca sa istorică. Dar chiar şi gîndul la creatură creînd o nouă viaţă este fals, ca şi cum acest lucru ar fi necesar şi posibil, ca şi cum Izvorul Vieţii ar fi putut lăsa nestropit măcar ceva din ceea ce este demn de viaţă" (p. 144). Creaţia lumii este desăvîrşită, încheiată de Dumnezeu în cele şapte zile. Procesul universal nu este o continuare a creaţiei. Planul ideal al existenţei este desăvîrşit şi zăvorît din vecie, în el este dată umanitatea celestă. Iar umanitatea terestră nu este capabilă decît să devină părtaşă la umanitatea celestă, care există dintru vecie. Avem de-a face cu un platonism creştin care transformă procesul universal într-o comedie. Pentru o astfel de conştiinţă procesul universal este fără cîştig. Totul se reîntoarce la starea iniţială, originară. Hristos–Omul Absolut nu dezvăluie noi posibilităţi creatoare, în El nu se continuă creaţia, în El se ispăşeşte doar păcatul şi prin El omul se reîntoarce în sînul Tatălui. Bulgakov a exprimat aceste lucruri foarte frumos şi coerent. Cosmologia lui este tot atît de veterotestamentară ca şi întreaga cosmologie patristică. Chiar sentimentul lui Dumnezeu ca Gospodar şi al lumii ca gospodărie este veterotestamentar. Prin Hristos natura umană devine capabilă nu să gospodărească, ci să creeze, iar relaţia ei cu Dumnezeu devine intim-filială. Umanitatea terestră este chiar umanitatea celestă. Întreg procesul universal se săvîrşeşte în cer, în profunzimea Treimii. Altminteri el este nereal, fantomatic din punct de vedere religios. Umanitatea celestă se formează în procesul creator universal.

9. Platonismul a putut fi interpretat în spiritul filosofiei lui Cohen. A se vedea Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Desigur, sînt ridicole pretenţiile lui Natorp de a face din divinul Platon un adept al filosofiei lui Cohen, dar această tentativă nereuşită dezvăluie indirect natura necreatoare şi non-dinamică a platonismului. Pentru conştiinţa platoniciană ideile nu sînt forţe creator-dinamice ale naturii, ci arhetipuri celeste îndepărtate de pămînt.

10. Bergson încearcă să construiască o doctrină a dezvoltării creatoare. Cartea sa *L'Évolution créatrice* este unică în felul ei. Deosebit de profundă este ideea lui Bergson că mintea noastră nu e făcută pentru a gîndi dezvoltarea, mişcarea pură (p. 177). Minţii noastre îi scapă procesul creator al vieţii. Asta înseamnă că aparatul nostru mental a fost adaptat la o stare necreatoare, non-dinamică a lumii. „L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était point faite pour penser un tel objet"* (p. 178). Numai intuiţia, înrudită cu instinctul, poate cunoaşte dezvoltarea creatoare în lume. Intelectul este inapt să pătrundă viaţa, căci viaţa înseamnă durată pură, dinamism, creaţie. Numai intuiţia pătrunde viaţa (p. 192). Bergson admite că în lume se creează noul. Universul nu este pentru el un sistem încheiat. „Toute oeuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité apporte quelque chose de nouveau dans le monde"** (p. 260). Dar Bergson subliniază că dezvoltarea creatoare nu înseamnă crearea unor lucruri noi, ci doar o amplificare a acţiunii (p. 270). Oricît de interesant ar fi Bergson, filosofia creaţiei este la el ezitantă şi nu face decît să evidenţieze criza conştiinţei ştiinţific-filosofice. Numai criza conştiinţei religioase poate duce la o filosofie creatoare a creaţiei.

11. O conştiinţă radicală şi revoluţionară a caracterului activ al filosofiei se poate găsi la N. Feodorov. Pentru filosofia activă lumea este un proiect. Pentru Feodorov filosofia nu este reflectare pasivă a lumii, ci una din căile transfigurării ei active. Metafizica de tip contemplativ îi este total străină. Filosofia trebuie să investigheze cauzele stării dezbinate a lumii şi să găsească acele căi care duc la reînvierea morţilor. Omul trebuie să iasă în cunoaşterea sa din starea pasivă de rob. Filosofia pasivă este un semn al imaturităţii.

12. Genialul roman al lui Villiers de l'Isle-Adam *L'Ève future*, saturat de gînduri profunde, demască natura demonică a creaţiei unei fiinţe al cărei organism a fost substituit printr-un mecanism. Crearea unei femei-automat este fructul civilizaţiei mecaniciste detestate, care ucide sufletul viu. Edison spune că îi stă în putinţă „faire sortir du limon de l'actuelle Science-Humaine un Être *fait à notre image* et qui nous sera, par conséquent, *ce que*

nous sommes à Dieu"* (p. 103). Villiers de l'Isle-Adam dezvăluie prin mijloace artistice caracterul de magie neagră al ultimelor rezultate ale tehnicii civilizaţiei noastre automate. În conştiinţa umană exista de multă vreme ideea falsă a creării omului-automat, a homunculului.

Capitolul VI
CREAŢIE ŞI LIBERTATE. INDIVIDUALISM ŞI UNIVERSALISM

1. Bine spune Bergson: „Se numeşte libertate relaţia eului concret cu actul săvîrşit de acest eu. Această relaţie este indeterminabilă, tocmai pentru că sîntem liberi. În realitate, nu se poate analiza decît obiectul, nu dezvoltarea; se poate descompune întinderea, dar nu durata. Dacă totuşi am încerca să le analizăm, prin acest act dezvoltarea s-ar transforma inconştient în obiect, iar durata în întindere. Tinzînd să descompunem doar timpul concret în părţi, momentele lui sînt desfăşurate în acest fel într-un spaţiu omogen; în locul unui act în curs de realizare este pus un act deja realizat şi, datorită unei închegări crescute a activităţii eului meu, spontaneitatea se transformă în inerţie, libertatea în necesitate. Iată de ce orice determinare a libertăţii trebuie să ducă la determinism". *Timp şi libertatea voinţei*, p. 178.

2. J. Böhme spune despre libertate: „Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde nach des Lichts Begierde, sie ergreifet mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greifet nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn schleusst sich mit der Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss; und aus diesen beiden, als aus der finster Impression, und aus des Lichtes oder Freiheit Begierde gegen die Impression, wird in der Impression der schielende Blitz, als der Urstand des Feuers; denn die Freiheit erscheinet in der Impression, oder die Impression in der Angst ergreifet sie in sich, so ist es nur als ein Blitz: weil aber die Freiheit unfasslich und als ein Nichts, darzu ausser und vor der Impression ist, und keinen Grund hat, so kann sie die Impression nicht fassen oder halten, sondern sie ergiebet sich in die Freiheit, und die Freiheit verschlingt ihre finstere Eigenschaft und Wesen, und regieret mit der angenommenen Beweglichkeit in der Finsterniss, der Finsterniss unergriffen"**, vol. IV, *De Signatura Rerum*, p. 428.

3. Steiner spune: „Wäre Luzifer nicht gekommen, so wäre der Mensch zwar früher zu dieser Stufe gelangt, aber ohne persönliche Selbständigkeit und ohne die Möglichkeit der Freiheit",*** *Die Geheimwissenschaft im Umriß*, p. 257. Aici Steiner propune o formulare primejdioasă a adevărului indubitabil despre sensul pozitiv al căderii omului ca drum al descoperirii libertăţii omului.

4. *Peer Gynt* este o tragedie universală a umanităţii, ca şi Faust. E dificil de găsit în literatura universală ceva comparabil ca forţă dialogului dintre Peer şi năsturar. Aici problema destinului individualităţii umane este pusă cu o forţă atît de cutremurătoare, încît sîngele îţi îngheaţă în vine de groază.

Capitolul VII
CREAŢIE ŞI ASCETISM. GENIALITATE ŞI SFINŢENIE

1. În cartea sa *Supraconştiinţa*, Ladîjenski face o tentativă de a compara experienţa mistică a asceticii creştin-răsăritene, aşa cum se exprimă ea în Filocalie, cu yoga hindusă. Este demn de preţuire întîi de toate faptul că problema a fost pusă. Formal, ascetismul creştin şi yoga sînt foarte asemănătoare. Le apropie, de asemenea, orientala inexprimare a principiului antropologic în mistică. Cînd principiul divin se dezvăluie în om, omul încetează să existe şi rămîne numai Divinitatea, Unul. Existenţa multiplă este iluzorie. În zilele noastre conştiinţa religioasă a *Apusului* trebuie să prelucreze, în felul ei, străvechea înţelepciune yoghină. Asta încearcă să facă Steiner. Este instructivă în acest sens cartea filosofului polonez Lutoslawsky *Volonté et liberté*, care doreşte să realizeze o sinteză între yoga orientală şi calea creştină.

2. Swami Vivekananda caracterizează într-un mod foarte viu esenţa yogăi în cartea sa *Filosofia Yoga. Despre Raja Yoga*. Yoghinii Indiei consideră astăzi oportun să facă cunoscută înţelepciunea lor culturii europene. Interesantă este şi cartea lui Yoghi Ramacharaka. Yoga este în întregime pătrunsă de cultul forţei. Omul poate descoperi în sine forţa universală divină şi poate deveni stăpînitorul naturii. Divinitatea este fundamentul omului şi Ea trebuie să absoarbă omul în întregime.

3. Sfîntul Isaac Sirul spune: „«Lumea» este un nume cuprinzător care îmbrăţişează şi patimile amintite“. *Operele întru cele sfinte ale părintelui nostru Ava Isaac Sirul*, p. 22.*

4. Cînd citeşti *Calea către iniţiere* sau *Calea către autocunoaşterea omului* de R. Steiner, în care se vorbeşte despre calea ocultă către viaţa spirituală superioară, s-ar putea crede că pînă la descoperirea căii oculte n-a existat în lume viaţă spirituală, că lumea era cufundată exclusiv în planul fizic. Rămîne neclar dacă pentru Steiner actele creatoare ale poeţilor sau filosofilor reprezintă experienţe spirituale şi viaţă spirituală. Leonardo a creat-o pe Gioconda, Goethe l-a creat pe Faust, iar Hegel a creat fenomenologia spiritului nu pe căile meditaţiilor oculte şi ele au însemnat viaţă spirituală.

5. Sfîntul Macarie Egipteanul spune: „La fel cum la cultivarea viei întreaga grijă este pentru a te putea desfăta cu roadele; iar dacă nu se arată

roade ale iubirii, păcii, bucuriei, smereniei și altor virtuți enumerate de Apostoli, atunci zadarnică este fapta fecioriei, iar truda rugăciunii, cîntării psalmilor, postului, veghii se dovedesc la nimic folositoare, întrucît aceste trude ale sufletului și trupului trebuiesc săvîrșite în nădejdea unor roade duhovnicești. Iar rodirea Duhului în virtuți este o desfătare cu plăcere nepieritoare pentru inimile credincioase în care lucrează Duhul. Cu mare discernere a minții să se prețuiască fapta, munca și toate lucrările firești, săvîrșite prin credință și speranță în cei demni de Sfîntul Duh. Minunate lucruri sînt postul, veghea, viața în drumeție; ele sînt chiar floarea vieții cuvioase. Dar de altfel, există un rang mai interior al creștinilor și nimeni nu trebuie să-și pună speranța în aceste fapte". *Ale preacuviosului părinte al nostru Macarie Egipteanul convorbiri duhovnicești, epistole și cuvinte* (p. 350). Sfîntul Macarie Egipteanul vorbește deschis despre faptul că asceza și pocăința pot fi neroditoare. „Dacă s-a arătat harnic în post, veghe, cîntarea psalmilor și în toată fapta și toată virtutea, dar pe jertfelnicul inimii lui nu s-a săvîrșit încă prin har tainica lucrare a Duhului, în deplină simțire și liniște a duhului, atunci toată această înșiruire rînduită a nevoinței este nedesăvîrșită și aproape fără folos; căci omul nu are bucurare duhovnicească, săvîrșită tainic în inimă", p. 438.

6. Nu întîmplător a căpătat o asemenea urgență problema integrării înțelepciunii disciplinatoare a yoghinilor în conștiința religioasă a Apusului. Pe acest teren trebuie să se modifice întîi de toate atitudinea față de corp. Spiritul trebuie să creeze o nouă carne încă în această viață pămîntească. Tot astfel, trebuie să se afirme calea meditațiilor contemplative, care întăresc independența vieții noastre spirituale superioare. Dar aceste contemplări trebuie legate de conștiința identității proprii a eului uman, a unicității și indisolubilității chipului uman în uniunea lui cu chipul lui Hristos. Așa ceva nu există nici în yoga precreștină, dar nici în steinerismul postcreștin.

7. *Îndreptar de morală creștină* al episcopului Teofan este un fruct al conștiinței patristice în atmosfera secolului al XIX-lea. Episcopul Teofan neagă, în esență, creștinismul ca religie a libertății, el se află în religia imaturității. „Nici în omul însuși, nici în afara lui nu există nimic liber. Totul este rînduit potrivit unor legi clare ale voinței Domnului, care apoi rămîne singura liberă. De aceea tărîmul cuvenit al libertății noastre poate fi numai voința Domnului." *Îndreptar de morală creștină*, p. 40. „Prima și cea mai importantă îndatorire este *supunerea absolută față de adevărata credință*. Această credință vine de la Dumnezeu, este porunca Lui împărătească dată nouă, supușilor" (p. 341). E greu de înțeles unde a văzut Teofan în revelația neotestamentară a iubirii și libertății „porunca adresată supușilor" și cerința „supunerii absolute". Teofan se plasează în întregime pe terenul fricii de ispite și groazei de primejdiile care amenință pe cei imaturi. De aceea trebuie întîi de toate să păzești, să interzici, să preîntîmpini. „Creștinului îi este propriu *să nu aibă voință proprie*" (p. 476). Și iată ce

fel de atitudine faţă de lume şi oameni şi ce fel de rînduială a vieţii decurge din această religie a fricii celor imaturi. „Începutul a toate este *ordinea*. Trebuieşte ca omul să introducă regulă în întreaga sa viaţă, în ocupaţiile şi relaţiile sale. Aceasta este o rînduială a vieţii sau un mers al treburilor în care există pentru toate *măsură* şi *cîntar*. Măsură în hrană şi hrănire, măsură în îmbrăcăminte, în împodobirea casei, în muncă şi în odihnă, în cunoştinţe şi legături" (p. 486). Şi Teofan dă o serie de reguli pentru o moderată bunăstare gospodărească, o îmburghezire trează. El ajunge chiar să spună că „nu se cade uitat mijlocul de îndreptare cel mai potrivit — *pedeapsa corporală*. Sufletul se formează prin corp. Există rele cari nu pot fi izgonite din suflet fără rănirea corpului. Din care pricină rănile sînt de folos şi celor mari, cu atît mai mult celor mici" (p. 496). Dacă i se întîmplă să vorbească despre iubire, Teofan vorbeşte despre o „iubire pătrunsă de respect şi supunere" (p. 498). În ţar, guvernator, tată, stăpîn el vede rangul ierarhic, căruia este obligatoriu să i te supui necondiţionat. Orice rang ierarhic, fie el guvernatorul sau tatăl, trebuie să aibă conştiinţa faptului că este o persoană *„plină de o gravitate demnă,* care nu se preamăreşte, nici înjoseşte, care atrage la sine, dar fără a răsfăţa" (p. 503). Chiar şi „sluga trebuie să cunoască atîrnarea sa şi să fie gata să se supună în tăcere, fără să cîrtească" (p. 505). Iar stăpînul trebuie să se îngrijească de salvarea sufletului slugii. Şi aşa în toate privinţele. Este un sistem consecvent al supunerii şi fricii. În el nu este loc pentru libertate şi iubire. Episcopul Teofan este, în esenţă, un monofizit; el neagă omul, teantroposul şi teantropia.

8. Nu numai în vechea conştiinţă ortodoxă, dar şi în noua conştiinţă teosofică există o excesivă potolire, smerire a avînturilor creatoare. Şi uneori e de înţeles dorinţa omului din subterană la Dostoievski de a da dracului toată această armonie şi a mai trăi şi în libertate. În indisolubilul reziduu întunecat există un izvor creator.

9. Există la Weininger idei geniale despre genialitate. V. în cartea sa *Sex şi caracter* capitolele „Dăruire şi genialitate", „Dăruire şi memorie" şi „Problema eului şi genialitatea". Weininger afirmă natura universală a genialităţii în opoziţie cu natura specifică a talentului şi vede o genialitate potenţială în orice om. V. p. 198. Genialitatea este o orientare distinctă a spiritului.

10. În cartea lui E. Hello *Le Siècle* există un capitol splendid, „Le talent et le génie". „Le talent et le génie — spune Hello — qui diffèrent à tous les points de vue, diffèrent très essentiellement sur ce point: le talent est une spécialité, le génie est une supériorité générale" (p. 243). „Le génie ne se prouve pas par une oeuvre extérieure. Il se révèle intimement et magnifiquement aux yeux dignes de lui, faits pour le voir" (p. 244). „Ce qu'il voit dans un éclair, c'est précisément ce que ne verront jamais les homme patients, pendant la durée des siècles. La lenteur le tue, le retard est pour lui le plus mortel des poisons" (p. 246) „Je dirai que le désir est une des

forces qui ressemblent le plus au génie. Peut-être quelque part ces deux mots sont synonymes. Peut-être le désir est-il le génie en puissance. Peut-être le génie est-il le désir en acte" (p. 247). „Un des caractères du génie, c'est d'être extrème en toutes choses. Il est violent par nature, et intolérant par essence" (p. 249).* Hello pătrunde adînc în esența geniului și vede natura lui volitivă și universală.

Capitolul VIII
CREAȚIE ȘI SEXUALITATE. MASCULIN ȘI FEMININ. SPECIE ȘI PERSONALITATE

1. Foarte interesante și instructive sînt lucrările prof. Sigmund Freud. V. a sa *Teorie a atracției sexuale*. El aplică teoria sa pansexuală interpretării tuturor lucrurilor din lume. V. cea mai importantă lucrare a sa, *Interpretarea viselor*, și *Leonardo da Vinci*. La Freud nu găsim obișnuitul pentru psihiatrie aer stătut, la el există libertate și temeritate a gîndirii. Freud fundamentează științific adevărul că sexualitatea este revărsată în întreaga ființă umană și este proprie chiar și pruncilor. El clatină granițele sexualității normal-naturale. El fundamentează științific-pozitiv unele intuiții geniale ale lui Weininger, deși cei doi diferă foarte mult ca spirit. Dar înclinația școlii freudiene de a explica totul, inclusiv viața religioasă, prin sexualitate inconștientă, capătă formele unei idei maniacale, caracteristice psihiatrilor. Căci și acest pansexualism poate fi explicat prin sexualitatea inconștientă a creatorilor lui, dacă adoptăm acea metodă polițienească de intruziune în viața intimă pe care o admite școala lui Freud. Aspectele forțate în explicarea de către Freud a tipului lui Leonardo, sau interpretarea viselor, ajung pînă la comic. Și totuși, Freud contribuie la înțelegerea sexualității.

2. Există la V.V. Rozanov iluminări geniale. V. Cartea sa *În lumea neclarului și incertului*. Tot ce scrie Rozanov are legătură cu sexualitatea. Există la el un puternic, dar neluminat sentiment al sexualului. Apariția lui Rozanov este foarte simptomatică pentru criza stihiei sexuale.

3. V. *Operele întru cele sfinte ale părintelui nostru Ava Isaac Sirul*, p. 54.

4. *Böhmes sämmtliche Werke*, vol. III, *Die drei Prinzipien göttlichen Wesens*, p. 112.

5. Ibid., p. 117.

6. Ibid., p. 187.

7. Vol. IV. *Vom dreifachen Leben des Menschen*. p. 70.

8. Ibid., p. 71.

9. Ibid., p. 156.

10. Vol. V. *Mysterium magnum*, p. 94.

11. Ibid., p. 101.

12. Ibid., p. 140.

13. Ibid., pp. 150–1.

14. Ibid., p. 327.

15. Ibid., p. 482.

16. „L'homme — se spune în *Zohar* — ne mérite pleinement ce nom que quand l'homme et la femme sont joints ensemble." „La bénédiction céleste ne descend que là où est cette union, car elle ne peut tomber que sur un corps entier." Karpp, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, p. 427 şi p. 428. V. de asemenea p. 431: „Adam, reflet fidèle de l'Adam supérieur ou primordial, dut, comme son modèle, unir en lui le double principe mâle et femelle. Il fut tout d'abord créé androgyne".*

17. Iată cum expune Brilliantov învăţătura sfîntului Maxim Mărturisitorul: „În chiar întruparea şi naşterea Sa, Hristos distruge prima şi cea mai importantă diviziune a naturii umane în sexele masculin şi feminin. Prin zămislirea fără însămînţare şi naşterea fără de moarte El răstoarnă legile naturii corporale arătînd că lui Dumnezeu îi era, probabil, cunoscută o altă metodă de înmulţire a oamenilor, diferită de cea actuală şi îndepărtînd, prin însăşi fapta, diferenţa şi diviziunea naturii umane în sexe, ca una netrebuincioasă omului şi fără de care el poate exista". *Influenţa teologiei răsăritene asupra celei apusene în operele lui Ioan Scotus Eriugena*, 1898, p. 215.

18. *Fr. v. Baaders Leben und theosofische Werke*, vol. II, p. 381.

19. Ibid., p. 305.

20. Ibid., p. 392.

21. Ibid., pp. 190–1.

22. Ibid., pp. 191–2.

23. Ibid., p. 439.

24. L. Feuerbach spune, cu specifica lui genialitate întoarsă pe dos: „Crede în viaţa celestă doar acela în care a dispărut conştiinţa speciei." *Esenţa creştinismului*, p. 151. Feuerbach înţelege că ceea ce sudează omul de această lume este specia şi că cealaltă lume este opusă speciei.

25. Multe lucruri din *Originea omului şi selecţia sexuală* a lui Darwin pot fi acceptate, chiar şi negînd filosofia pozitivist-evoluţionistă.

26. Există o doctrină ocultă despre faptul că trebuie reţinută sămînţa în vederea creşterii şi întăririi personalităţii şi se indică formele de relaţie pe această bază. Actul sexual, eliminînd sămînţa, este nepotrivit pentru expri-

marea iubirii. Nu poate deci exista nici nevoia de a exprima iubirea în acest fel. Acest act nu este potrivit decît pentru continuarea speciei.

27. În întreaga literatură patristică abia dacă mai poate fi găsită o justificare religioasă a actului sexual ca atare la altcineva decît la Metodiu din Patra, sfînt şi mucenic din secolul al IV-lea. Sfîntul Metodiu a scris un tratat, unic în felul său, sub denumirea *Banchetul celor zece fecioare sau despre castitate*, în întregime impregnat încă de spiritul *Banchetului* lui Platon. Zece fecioare rostesc în timpul banchetului discursuri despre iubirea sexuală. Unele dintre ele recunosc în feciorie starea supremă, celestă. Dar uniunea sexelor şi procreaţia trebuiesc şi ele religios îndreptăţite, în uniunea sexuală trebuie văzută o acţiune directă a lui Dumnezeu însuşi. Una dintre fecioare, Teofila, spune: „Numai cînd rîurile vor înceta să-şi preumble apele spre mare, cînd lumina se va despărţi definitiv de întuneric — pentru că acum încă se mai desparte — cînd uscatul va înceta să mai producă fructe, tîrîtoare şi patrupede, iar numărul mai dinainte prevăzut al oamenilor va fi împlinit, numai atunci va trebui ca oamenii să se abţină de la procreare. Dar pentru moment este necesar ca omul să colaboreze la (crearea) chipului lui Dumnezeu, pentru că lumea încă se formează şi creaţia ei continuă. S-a zis: «Creşteţi şi vă înmulţiţi». (Este semnificativ că sfîntul Metodiu se referă la Vechiul Testament pentru a îndreptăţi procreaţia.) Iar porunca Creatorului căruia îi datorăm şi noi existenţa nu trebuie să ne dezguste. Căci principiul naşterii oamenilor este împreunarea bărbatului cu femeia; în virtutea unei puteri nevăzute, «osul din oase (le noastre) şi carnea din carnea (noastră)» devine un om nou, creat de acelaşi meşter... Probabil că acest lucru îl simboliza şi extazul adus asupra primului om în timpul somnului; el prefigura atracţia bărbatului către femeia sa cînd, cuprins de dragostea procreaţiei, lasă ca iarăşi să se desprindă ceva din oasele şi din carnea sa, să fie creat, aşa cum s-a spus, alt om. [Căci, atunci cînd se încalcă armonia trupească din pricina aţîţării din timpul uniunii, atunci, aşa cum ne spun cei ştiutori în treburile nunţii, toată partea de măduvă şi cea zămislitoare a sîngelui, făcută din os lichid, adunată din toate organele, prefăcută în spumă şi îndesită, se revarsă pe căile zămislirii în ţarina dătătoare de viaţă a femeii.] Pentru aceasta, pe bună dreptate s-a spus că (bărbatul) «va părăsi pe tatăl şi pe mama sa»; atunci, uitînd de toate, cînd plin de iubire se uneşte cu femeia sa, îi oferă Creatorului Dumnezeu coasta pentru a i se lua, pentru ca din fiu ce era, să se arate la rîndul său tată. Deci, dacă şi acum Dumnezeu continuă să creeze pe om, nu este oare o îndrăzneală prea mare să arăţi scîrbă faţă de procreare, de care cel Atotputernic nu se ruşinează atunci cînd face (copilul) cu mîinile Sale cele nepătate?" Sf. Metodiu, *Opere complete*, ed. a 2-a, Tuzov, pp. 36–7. „Să compari cele petrecute în clădire cu faptul naşterii; intrarea clădirii, care este în apropierea munţilor, sugerează coborîrea şi trimiterea sufletelor din ceruri în trupuri; ferestrele preînchipuie sexul femeiesc; meşterul preînchipuie puterea lui Dumnezeu care, folosindu-se de firea noastră, precum s-a spus, în procesul procreaţiei ne mode-

lează pe noi, oamenii, înlăuntru, în chip nevăzut, făcînd pentru suflete hainele (pe care le vor purta). Cei care aduc lutul preînchipuie (sexul) bărbătesc [atunci cînd, în setea zămislirii, revarsă sămînţa în trecerile fireşti ale femeii, precum acolo lutul în deschidere.] Participînd, să zicem aşa, la procesul creaţiei lui Dumnezeu, sămînţa umană nu trebuie socotită a fi ceva rău. Meşterul prelucrează tot ceea ce îi stă la dispoziţie şi nici unul din lucruri nu trebuie considerat a fi rău în sine; un lucru devine bun sau rău prin folosinţa care i se dă" (p. 40). „Asemenea unei livezi, parfumată de flori de diferite feluri, Biserica — după cuvîntul profetului — este încununată nu numai de florile castităţii şi cumpătării, ci şi de florile rezultate din căsătorie" (p. 43). Sfîntul Metodiu propune o îndreptăţire unică, în felul ei, a actului sexual ca ghid al creaţiei divine a oamenilor, ca o cale prin care creează Dumnezeu-Artistul. Şi totuşi, îndreptăţirea vieţii sexuale rămîne la sfîntul Metodiu veterotestamentară, precreştină. Neotestamentară este la el doar lauda fecioriei. „Pentru că fecioria este ca o (floare) de primăvară, care etalează gingăşia în cupe albe, floarea nestricăciunii" (p. 80). „Multe sînt fiicele Bisericii, însă una este cea mai aleasă şi cea mai dragă ei dintre toate, iar aceasta este tagma fecioarelor" (p. 82). „Termenul «feciorie» (prin schimbarea unei litere) se transformă în «divinitate» [παρθενία–παρθεῖα] şi pe bună dreptate, pentru că ea duce la asemănarea cu Dumnezeu şi la nestricăciune pe cel care o îmbrăţişează şi se iniţiază în tainele ei" (p. 88). Şi banchetul celor zece fecioare se încheie prin continua repetare a refrenului:

„Pentru Tine, Mire, mă păstrez curată şi, purtînd torţa strălucitoare, vin în întîmpinarea Ta".*

La sfîntul Metodiu persistă obişnuita, pentru conştiinţa creştină, dualitate între îndreptăţirea veterotestamentară a procreaţiei şi vieţii sexuale şi lauda neotestamentară adusă fecioriei ca stare superioară oricărei vieţi sexuale.

28. Actul sexual procreator este justificat prin aceea că el este calea unică de zămislire a vieţii omeneşti şi continuare a vieţii omeneşti. Sufletele se cer parcă la viaţa lumii. Dar această justificare este adesea ipocrită şi nesinceră. Întîi de toate, mistic şi religios, nu poate fi respinsă posibilitatea unei alte zămisliri, unei zămisliri în spirit, de la o fecioară, pentru teantropia care a primit în sine pe Hristos. Prin această obiecţie este mascată teama de desăvîrşirea umană, teama de sfîrşitul care le dezleagă pe toate. Biruinţa asupra actului sexual zămislitor va însemna biruinţa asupra morţii.

29. „Die *Androgyne* besteht in der Einheit des zeugenden und des formgebenden Prinzips oder Organs, oder in der Einingung der Geschlechtsfähigkeiten in einem Leibe. Dieser Begriff ist weder mit der Impotenz oder Geschlechtslosigkeit noch mit dem Hermaphroditismus als ihrem Gegenteil, nämlich dem Zusammensein beider geschleidener Fähigkeiten in einem Leibe zu vermengen".** Baader, vol. II, p. 189.

Capitolul IX
CREAŢIE ŞI IUBIRE. CĂSĂTORIA ŞI FAMILIA

1. Acest lucru este ştiinţific arătat de Freud. Dar Freud pare să nu fie conştient de faptul că în plăcerea sexuală (Lust) omul este totuşi jucăria stihiei speciei.

2. V. de ex[emplu] Morgan, *Societatea primitivă*, sau Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*. Pe aceeaşi cale merge şi Lippert, ca şi larga majoritate a istoricilor culturii şi sociologilor.

3. „Capul familiei — spune episcopul Teofan — trebuie, oricine ar fi el, să ia asupra sa *deplina* şi atotcuprinzătoarea *grijă* a întregii case în toate părţile ei şi să aibă o neadormită grijă de ea, ştiindu-se pe sine persoana care răspunde în faţa oamenilor de binele şi răul ei; căci în persoana sa el o reprezintă pe toată: pentru ea primeşte ruşinea şi încuviinţarea, se îndurerează sau se veseleşte. Această grijă trebuie să privească, după părţile ei a) *o gospodărire* bine chibzuită, temeinică şi deplină, încît toţi să poată avea îndestulare, o viaţă fără dureri şi fără nevoi. În aceasta stă înţelepciunea de viaţă — cinstită, de Dumnezeu binecuvîntată... În această privinţă el este rînduitorul şi conducătorul treburilor. El este menit să hotărască ce şi cînd să înceapă, cine ce să facă, cu cine şi ce afaceri sînt de făcut, şi altele." *Îndreptar de morală ortodoxă* (p. 488). Episcopul Teofan dezvăluie la fel de bine ca materialiştii economici natura economică a familiei. Pentru el „uniunea firească din iubire este o uniune sălbatică, întunecată" (p. 490). În conştiinţa ortodoxă a episcopului Teofan nici n-a apărut măcar problema sensului iubirii erotice, al nunţii mistice.

4. V. Nietzsche, vol. VI, p. 334.

5. Dacă traducem asta în terminologia lui Freud, atunci trebuie considerată ca fiind desfrîu orice formă de autoerotism.

6. Există la Weininger intuiţii geniale privind psihologia feminină, dar ele sînt compromise de duşmănia lui rea, plină de slăbiciune, faţă de feminitate.

7. Platon, J. Böhme, Fr. Baader, Vl. Soloviov — toţi corelau sensul mistic al iubirii cu androginia.

Capitolul X
CREAŢIE ŞI FRUMUSEŢE. ARTĂ ŞI TEURGIE

1. Utilizez cuvîntul „romantic" nu în sensul îngust şcolăresc, ci într-unul mai larg.

2. Foarte interesant pentru tema noastră este articolul lui Simmel despre Michelangelo (v. *Logos*, 1911, vol. I). Simmel vrea să demonstreze că Michelangelo a depăşit dualismul imanentismului păgîn şi transcendenta-

lismului creştin. „Sufletul şi trupul, multă vreme despărţite de aspiraţia sufletului către transcendent, se cunosc aici din nou ca unitate" (p. 148). „Ideea al cărei martir a fost Michelangelo aparţine, s-ar părea, problemelor infinite ale umanităţii: a găsi o încheiere eliberatoare a vieţii în viaţa însăşi, a întrupa absolutul în forma finitului" (p. 164). Dar asta nu este doar problema lui Michelangelo, este problema întregii arte şi a întregii culturi umane. Nici Michelangelo, nici Renaşterea în ansamblul ei n-au izbutit „să închidă, să desăvîrşească într-o formă pămîntească, vizibilă, viaţa însăşi" (p. 165). La Michelangelo transcendentul nu a devenit imanent-desăvîrşit. Simmel însuşi îşi încheie articolul prin cuvintele: „S-ar putea să-i fie sortit omului să găsească cîndva împărăţia în care finitul şi nedesăvîrşitul se rezolvă în absolut şi desăvîrşit fără necesitatea totalei transportări a sinelui într-o altă împărăţie a realităţilor de dincolo, împărăţia revelaţiilor dogmatice... Ultima tragedie, hotărîtoare, atît a vieţii lui Michelangelo cît şi a figurilor lui, se dezvăluie în aceea că omul nu a dobîndit încă a treia împărăţie" (p. 165). Această a treia împărăţie este tocmai creaţia în Spirit.

3. Pînă şi Walter Pater, străin de spiritul creştin, propune, în cunoscuta sa carte despre *Renaştere*, să se caute rădăcinile Renaşterii nu numai în antichitate, ci şi în evul mediu creştin. Acelaşi lucru îl spune Monnier în cartea sa *Le Quattrocento.*

4. Benvenuto Cellini descrie cum, în castelul Sant'Angelo, i „s-a ivit Hristos, răstignit pe cruce, strălucind în aur ca soarele însuşi". *Viaţa lui Benvenuto Cellini povestită de el însuşi*, ed. Lederle, vol. I, p. 327. În închisoare el a avut neobişnuite trăiri religioase.

5. V. splendida carte a lui Emile Gebhardt *L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance au Moyen-âge.* Ioachim de Flora, sfîntul Francisc de Assisi, J. da Voragine cu a sa *Legenda aurea*, Giotto, Dante, iată punctul culminant al tensiunii mistice a lumii apusene. Monnier vorbeşte şi el despre extraordinarul elan creator al trecento-ului. V. *Le Quattrocento*, vol. I, pp. 109–10.

6. Despre însemnătatea pozitivă a lui Savonarola pentru artă vorbeşte Lafenestre în cartea *St. François d'Assise et Savonarola — inspirateurs de l''art italien*, p. 280–4, precum şi Théodore de Wysewa, *Les Maîtres italiens d''autrefois*, p. 83. Lafenestre şi Wysewa vorbesc despre decăderea artei în quattrocento, despre pervertirea Renaşterii, istovirea forţelor ei creatoare şi despre eforturile lui Savonarola de a se reîntoarce la izvoarele religioase creatoare ale trecento-ului. În esenţă, acelaşi lucru afirmă şi Monnier în cartea *Le Quattrocento.* Şi el vede o secătuire a creaţiei la sfîrşitul secolului al XV-lea.

7. V. în minunata carte a lui Viaceslav Ivanov *După stele* articolul „Două stihii în simbolismul contemporan". V. Ivanov apără simbolismul realist

împotriva simbolismului idealist. „Patosul simbolismului realist: prin «transcende te ipsum» al lui Augustin către lozinca *a realibus ad realiora**. Secretul său alchimic, tentativa sa teurgică de creaţie religioasă constă în a afirma, cunoaşte, dezvălui în realitate o altă realitate, mai reală. Este patosul aspiraţiei mistice către *Ens realissimum***, erosul divinului. Simbolismul idealist este o artă intimă a rafinaţilor; simbolismul realist — o artă secretă a pătrunderii în misterele lumii şi a acţiunii religioase pentru lume." *După stele*, p. 277. „Simbolismul realist va dezvălui în simbol mitul. Mitul poate creşte, ca spicul din sămînţă, numai din simbolul înţeles ca realitate. Căci mitul este adevărul obiectiv despre existenţă" (p. 278). „Mitul este o reprezentare a realităţilor şi orice altă interpretare a mitului veritabil este o deformare a lui. Iar un nou mit este o nouă revelaţie a aceloraşi realităţi" (p. 279). Este deosebit de semnificativă această aspiraţie a lui V. Ivanov către simbolul realist şi mit ca realitate. Dar V. Ivanov nu înţelege pînă la capăt tragedia oricărei creaţii şi oricărei arte, căci crede prea puternic în religiozitatea culturii şi creaţiei. V. Ivanov nu este străin de înţelegerea wagneriană a artei religioase sintetice, care nu are încă deplina conştiinţă a tragediei creaţiei. Cultura este în mod tragic nereligioasă şi nu poate fi religioasă, dar în ea există potenţialitatea revelării religioase şi potenţialitatea sensului. Cultura mai este încă o înăbuşire a actului creator, care nu permite actului creator să-şi realizeze ţelul.

8. În această privinţă este foarte caracteristic jurnalul lui Léon Bloy, *Le Mendiant ingrat.* Viaţa lui L. Bloy s-a scurs într-o sărăcie cutremurătore. Uneori, de sărbători, el nu avea cu ce să-şi aprindă o lumînare. Copiii i-au murit de foame şi n-a avut cu ce să-i înmormînteze. Dar L. Bloy nu era dispus la nici un compromis cu lumea burgheză atee, el nu se adapta la gazete şi jurnale, la orientări de succes. La fel de îngrozitoare a fost şi viaţa lui Villiers de l'Isle-Adam, urmaşul uneia dintre cele mai aristocratice familii ale Franţei. El locuia într-o mansardă, dar şi-a propus candidatura la tronul Greciei, la care avea drepturi reale ca urmaş al Marelui Maestru al ordinului Ioaniţilor.

9. André Gide vorbeşte, nu fără antipatie, în articolul despre Villiers de l'Isle-Adam, despre pretinsa nedorinţă, religios întemeiată, a lui Villiers de l'Isle-Adam şi a altor „scriitori catolici" de a cunoaşte viaţa. „Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Hello, Bloy, Huysmans, c'est là leur trait commun: méconnaissance de la vie, et même haine de la vie — mépris, honte, peur, dédain, il y a toutes les nuances — une sorte de religieuse rancune contre la vie. L'ironie de Villiers s'y ramène."*** *Prétextes*, p. 186.

10. Obişnuitele estetici şi filosofii ale artei trebuie clasate în tipul de literatură iritant prin inutilitatea sa. Despre artă şi frumuseţe scriu oameni cărora le sînt interior străine arta şi frumuseţea. O excepţie îmbucurătoare este cartea lui B. Christiansen *Filosofia artei.* Christiansen nu este doar filo-

sof, ci şi un om dotat cu sensibilitate artistică. La el se poate găsi un număr de adevăruri preţioase, în pofida falsităţii punctului de pornire filosofic (el aparţine şcolii lui Rickert). Christiansen are o înţelegere profundă a faptului că arta conţine o autentică revelaţie despre om. „În om trebuie să existe ceva însetat de autorevelare şi revelaţia lui poate fi arta." *Filosofia artei*, p. 156. „Arta indică omului calea către sine însuşi. În ea, în această artă, care poate fi şi un amuzament gratuit şi pentru mulţi nu este decît atît, este conţinută şi o altă posibilitate: de a deveni pentru om autorevelarea absolutului" (p. 157). „În acest joc înşelător (al artei) ceva cunoaştem neîndoielnic: pe noi înşine. Ne-am apropiat de noi înşine; printre fantome, iată ce rămîne real şi veridic: sînt astfel şi mă văd pe mine astfel, încît această trăire înseamnă pentru mine înălţare şi realizare. Găsesc şi recunosc nostalgia mea, căci într-o lume fantomatică trăiesc în mod concret ceea ce ar putea s-o îndestuleze. Găsesc ceea ce ar putea da sens vieţii: a acţiona într-o sferă asemenea celei la care mă înalţă arta. În acţiunea fantomatică asupra reflexului idealului, percep acel Eu ascuns în spatele celui empiric. În aceasta constă, cred, vocaţia artistului: să elibereze sufletele de lanţurile vieţii şi să dea glas tăcerii dinăuntrul nostru, pentru ca noi să ascultăm şi să ne dezvăluim nouă înşine. Arta... ne dezvăluie fără greş propria noastră fiinţă" (p. 158). „Ceea ce tînjeau să întrezărească misticii în extazele lor, cufundîndu-se în adîncimile propriului «eu», creează artiştii şi propun oricui le este aproape în spirit" (p. 159). Christiansen dezvăluie la fel de frumos natura creatoare a percepţiei estetice şi caracterul extrasenzorial, supraempiric al oricărei opere de artă: „Obiectul estetic apare pe calea unei sinteze aparte, secund-creatoare şi opera exterioară serveşte doar ca mijloc care incită spectatorul la această sinteză. Ca atare, obiectul estetic nu poate fi fixat; el nu este conţinut în marmură, pe pînză, în îmbinarea tonurilor, ci trebuie să apară de fiecare dată din nou: de aici posibilitatea neînţelegii lui sau a unei false înţelegeri... Afirmăm că înţelesul operei artistice este extrasenzorial; considerăm vidă orice operă în care construcţia formelor senzoriale nu le permite să apară ca expresii ale extrasenzorialului. Spunem că nu este vorba despre culori, linii şi tonuri ca atare, nici chiar despre imaginea vizibilă a obiectului reprezentat, ci despre acel nevăzut care se află în spatele imaginii şi formelor ei şi că armonia tonurilor are importanţă numai ca exprimant senzorial al unei melodii extrasenzoriale" (p. 197). Acest pasaj profund trebuie contrapus tuturor adepţilor senzualismului estetic. Preţioasă este corelarea dintre frumuseţe şi libertate în cartea lui K. Ehrberg *Scopul creaţiei*. K. Ehrberg vede frumuseţea în depăşirea necesităţii naturale de către spiritul creator al omului. Dar. K. Ehrberg admite numai libertatea vechiului Adam, o libertate formală, lipsită de conţinut. Şi totuşi, capitolul *Frumuseţe şi libertate* din cartea sa este foarte preţios pentru filosofia artei. Arta este cu adevărat o cale de eliberare de necesitatea naturală.

11. Multe observaţii utile şi corecte privind etica muzicii face Wolfing în cartea *Modernism şi muzică*. Nu putem să nu salutăm lupta sa împotriva modernismului, aflat în duşmănie cu spiritul eternităţii în artă. Dar un rus n-are ce face cu naţionalismul lui german.

Capitolul XI
CREAŢIE ŞI MORALĂ.
NOUA ETICĂ A CREAŢIEI

1. V. splendida carte a lui Iohannes Ioergensen *Saint François d'Assise. Sa vie et son oeuvre*. Este cea mai bună carte despre sfîntul Francisc. Ioergensen este un scriitor danez, aparţinînd şcolii lui Brandes, protestant la origine, convertit la catolicism la Assisi. El şi-a povestit conversiunea în cartea *Le Livre de Route*. Ioergensen este un reprezentant marcant al Renaşterii catolice nordice. Viaţa sfîntului Francisc este povestită de el cu o poetică pătrundere în spiritul creştinismului umbrian.

2. Episcopul Teofan a ieşit dintr-o izolare de douăzeci de ani cu prilejul vizitei guvernatorului de Tambov. El a exprimat în acest fel supunerea sa mistică faţă de ierarhia administrativă terestră. El propovăduieşte o morală a absolutei supuneri şi ascultări, pînă la pedeapsa corporală. Iar stareţul Ambrosie de la Optina justifică pedeapsa capitală. El scrie în legătură cu execuţia lui Karakozov: „Iar că este lipsit de înmormîntare şi că şi-a primit sfîrşitul printr-o moarte atît de ruşinoasă şi toate celelalte — acestea toate, cu toată pocăinţa sinceră, îi pot servi la uşurarea grelei vine a crimei; iar altora le vor sluji ca învăţătură de minte, încît să nu se uite pe ei înşişi în aşa măsură şi să nu-şi întindă cutezanţa atît de departe." *Descrierea vieţii stareţului de preacuvioasă amintire a sihăstriei Optina, ieroshimonahul Ambrosie*. Alcătuită de protoiereul S. Cetverikov, p. 157.

3. „Prima îndatorire a omului este, pînă în zilele noastre, înfrîngerea *fricii*. Nu putem acţiona deloc cîtă vreme nu vom realiza asta. Cîtă vreme omul nu-şi va călca frica în picioare, faptele lui vor avea un caracter slugarnic, ele nu vor fi adevărate, ci doar verosimile: înseşi gîndurile lui vor fi false, el va gîndi întocmai ca un rob şi un laş... Este indispensabil ca omul să fie, el trebuie să fie, curajos; el trebuie să meargă înainte şi să se justifice ca om, încredinţîndu-se fără ezitare poruncii şi *alegerii* forţelor supreme şi întîi de toate să nu se teamă deloc. Acum şi întotdeauna el este om numai în măsura în care îşi învinge frica." Thomas Carlyle, *Eroii şi eroicul în istorie*, p. 44.

4. În *Antihristul* lui Nietzsche există mult din Voltaire, mult dintr-un spirit superficial-raţionalist. Dar în critica nietzscheană a creştinismului există motive foarte profunde. Şi aceste motive pot fi adoptate pentru apărarea creştinismului. De acest gen este, în primul rînd, motivul *forţei* în

opoziţie cu cel al slăbiciunii. Eu, în calitate de creştin, la întrebarea ce este binele pot răspunde împreună cu Nietzsche: „tot ce amplifică sentimentul forţei, voinţa de forţă, forţa însăşi în om". Nietzsche, Werke, vol. VIII, p. 218. Creştinismul nu este religia mizericordiei, creştinismul este religia dobîndirii forţei spirituale şi a vieţii divine. Mizericordia este de natură budistă, este o înclinaţie budistă în creştinism. Nietzsche se revoltă nu împotriva creştinismului, ci împotriva moralei creştine istorice, moralei slăbiciunii.

5. Toate lucrările interesante ale lui L. Şestov trebuie puse în relaţie cu criza moralei.

6. *Exégèse des Lieux communs* a lui Léon Bloy este o genial de curajoasă investigare a locurilor comune ale acelei înţelepciuni de care este ghidat în viaţă burghezul.

7. Tocmai asta înseamnă meditaţia, concentrarea spirituală, care eliberează omul de „lumea" exterioară şi fantomatică.

Capitolul XII
CREAŢIE ŞI COMUNITATE UMANĂ

1. Întreaga neputinţă a concepţiei sociologice despre lume şi-a găsit o expresie plină de talent în cartea lui Guyau *L'Irréligion de l'avenir.*

2. S. Bulgakov a dorit să dezvăluie în interesanta şi instructiva sa carte *Filosofia economiei* sofianitatea economiei, dar în realitate a dezvăluit natura ei necreatoare, de trudă supusă, veterotestamentară. S. Bulgakov neagă comunitatea socială creatoare. Esenţa vieţii se află pentru el în muncă, iar nu în creaţie. Conştiinţa ortodoxă a lui Bulgakov îl duce la exigenţa ca fiecare să suporte supus starea socială care i-a fost sortită. Este caracteristic faptul că Bulgakov, în a sa filosofie a economiei, care este pentru el parte a unei *Naturphilosophie*, nu pune deloc problema socială, problema socială religioasă, care este întotdeauna problema existenţei neadevărului şi nedreptăţii în lume, şi nu doar cea a păcatului.

3. Recomand în mod special cartea lui Ioergensen despre sfîntul Francisc, care transmite poezia religiozităţii umbriene. Trebuie să fii la Assisi, în cîmpia Umbriei, pentru a simţi pînă la capăt individualitatea religioasă a sfîntului Francisc şi nesfîrşita lui importanţă.

4. Prinţul E. Trubeţkoi a arătat foarte bine în cartea sa *Viziunea lumii la Vl. S. Soloviov* inconsistenţa oricărei teocraţii şi natura ei necreştină.

5. În creştinism a fost elaborată o învăţătură despre păcat, consecinţele lui şi izbăvirea de el, dar nu a fost dată la iveală o învăţătură despre rău ca principiu de sine stătător. Despre problema răului se poate găsi mai mult la

manihei şti şi gnostici; la ei exista problema răului şi nu numai cea a păcatului. În lume nu există numai păcatul şi consecinţele lui drepte, ci şi răul şi consecinţele lui nedrepte. V. despre maniheism cartea din secolul al XVIII-lea a lui Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, două volume.

6. Există un mare adevăr în tentativa ieşirii din cultură şi comunitatea culturală a lui L. Tolstoi, A. Dobroliubov, E. Carpenter. V. excepţionala carte a lui Carpenter *Civilizaţia, cauzele şi tămăduirea ei.*

7. Această exigenţă creştin-ortodoxă a supunerii şi smereniei în faţa răului din lume şi-a găsit expresia cea mai acută şi finisarea estetică perfectă la K. Leontiev, la care smerenia creştină este într-un mod genial amestecată cu răutatea demonică. K. Leontiev parcă ar dori răul ca justificare a profeţiilor apocaliptice, ca dovadă a forţei prinţului astei lumi, ca dovadă a nimicniciei astei lumi.

8. V. Herbert Spencer, *Fundamentele sociologiei.* O carte în multe privinţe instructivă.

9. Acest lucru este cu profunzime înţeles de Carpenter.

10. N. Feodorov s-a apropiat de formularea problemei comunităţii cosmice. Dar el n-a avut conştiinţa şi n-a găsit numele pentru adevărul că dirijarea naturii prin activitate umană este magie pozitivă, albă. Natura poate fi luată în stăpînire doar magic, iar nu pozitivist. Căci magia este tocmai acţiunea omului asupra naturii percepute ca vie, nu moartă.

Capitolul XIII
CREAŢIE ŞI MISTICĂ. OCULTISM ŞI MAGIE

1. V. interesanta carte a lui I. Nikolaev *În căutarea Divinităţii. Studii din istoria gnosticismului*, 1913. Este destul de corect expus conflictul între spiritul iudaic şi cel gnostic în interiorul creştinismului, cu mare simpatie faţă de gnostici.

2. Acea concepţie a bisericii care se putea întîlni la Homiakov, a bisericii ca viaţă sobornicească organică în libertate şi iubire, fără nici un semn şi nici un criteriu exterior, trebuie, în esenţă, să nege trupul fizic al bisericii, materia istorică a ortodoxiei. Biserica este viaţa liberă în Duhul lui Hristos. V. cartea mea *A.S. Homiakov.*

3. V. interesanta broşură a steinerianului Bauer *Mystik und Okkultismus* în care este expusă ideea că în mistică „eul“ dispare în Dumnezeu, este demascat neadevărul „eului“, iar în ocultism este dezvăluit „eul“, adevărul lui. V. cea mai bună carte de filosofie a religiei în filosofia contemporană germană, Drews, *Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes*, în care „eul“ se stinge definitiv în Dumnezeu.

4. Despre misticismul catolic v. interesanta carte a iezuitului Aug. Poulain *Des Grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique*. Interesant este capitolul XXVII, *Sur le quiétisme*, p. 516, în care Poulain caută să desluşească distincţia dintre mistica bisericii catolice şi quietism şi o vede în faptul că cea dintîi recunoaşte activitatea omului.

5. V. Swami Vivekananda, *Filosofia Yoga. Conferinţe despre Raja-Yoga sau supunerea naturii interioare*, p. 43.

6. V. Vivekananda, op. cit., p. 74.

7. V. în aceeaşi carte comentariile la aforismele lui Patañjali, p. 6.

8. Ibid., p. 6.

9. Ibid., p. 34.

10. V. Vivekananda, *Karma-Yoga*, p. 72.

11. V. paralela dintre yoga şi ascetismul creştin la Ladîjenski în *Supraconştiinţa* şi la Lutoslawsky în *Volonté et liberté*. IX, Anciennes écoles de la volonté, pp. 218-49 (în special p. 227).

12. În *Glasul Necuvîntării* se spune: „Înainte ca raţiunea sufletului tău să capete vederea, vlăstarul personalităţii trebuie distrus" (p. 23). „De aici înainte «eul» tău s-a cufundat într-un *unic eu*, s-a contopit cu acel *eu* din care a iradiat existenţa ta. Unde este dar individualitatea ta, ucenice? Unde este ucenicul însuşi? Este scînteia care a dispărut în foc, picătura în străfundurile oceanului, raza nepieritoare care a devenit «Tot» şi strălucirea veşnică" (pp. 28–9). „Caută în ceea ce este Fără Chip propriul tău eu" (p. 33). „Calea către eliberarea finală este în tine însuţi şi totuşi această cale începe şi sfîrşeşte în afara propriului tău eu" (p. 41). „Nu trebuie să desparţi existenţa ta de Existenţa unică şi de întreg existentul, ci să contopeşti oceanul cu picătura şi picătura cu oceanul" (p. 50). Adevăratul eu al omului este eul universal, adică Dumnezeu — un eu individual, adică omul, nu trebuie să existe. În splendida carte a brahmanului Chatterji *Filosofia religioasă secretă a Indiei*, se spune: „Conştiinţa noastră de sine umană se va contopi cu *Ego*-ul nostru divin, care este chiar veritabilul suflet nemuritor al omului" (p. 71). „Ţelul evoluţiei umane este realizarea deplină a divinităţii omului, identificarea esenţei lui cu Realitatea unică" (p. 86). „Realitatea unică este în cosmos; tot ce există nu este nimic mai mult decît manifestarea acestei Realităţi; «Eul» omului este, prin esenţă, identic cu această Realitate" (p. 92).

13. V. Plotin, *Enneaden*. In Auswahle überzetzt und eingeleitet von Otto Kiefer, I Band, Verlegt bei E. Diederichs, 1905, S. 122.

14. V. Plotin, vol. I, p. 117.

15. „Das ist aber nicht mehr der Geist, sondern etwas über dem Geist, denn der Geist ist noch etwas Seiendes, jenes ist kein etwas mehr, sondern

höher als alle Dinge, es ist auch nicht das Seiende, denn das Seiende hat gleichsam noch eine Gestalt, jenes aber ist ohne Gestalt, selbst ohne geistige Gestalt. Da die Natur des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, so ist sie nichts von allem; es ist also weder ein Etwas, noch hat es Eigenschaften oder Größe, noch ist es Geist noch Seele, es ist weder bewegt noch ruhend, es ist nicht im Raum, nicht in der Zeit; sondern es ist an sich Einzigartige oder vielmehr Gestaltlose, vor aller Form, vor aller Bewegung, vor der Ruhe; denn all das gehört zum Seienden und ruft eine Vielheit hervor. Aber warum ist es weder bewegt noch ruhend? Weil eins von beiden oder beides notwendig zum Seienden gehört und das Ruhende durch die Stabilität ruhend ist und doch nicht dasselbe ist wie sie; folglich besitzt das Ruhende diese als zufällige Eigenschaft und ist nicht mehr einfach. Auch wenn wir das Erste die Ursache nennen, sagen wir nicht etwas von ihm aus, sondern was uns zukommt, weil wir etwas von ihm empfangen, während jenes in sich selbst bleibt. Man darf es, genau gesprochen, auch nicht dies oder das nennen, sondern wir, die es gleichsam von außen umkreisen, können nur versuchen, seine Eindrücke auf und zu beschreiben, indem wir ihm bald näher stehen, bald weiter von ihm abfallen wegen der mit seiner Betrachtung verknüpfen Schwierigkeiten".* Plotin, vol. I, pp. 118–9.

16. Şi la Scotus Eriugena găsim aceeaşi mistică şi metafizică neoplatonică, deşi cu unele corective creştine. În excepţionala sa carte *Influenţa teologiei răsăritene asupra celei apusene în operele lui Ioan Scotus Eriugena*, Brilliantov expune astfel învăţătura lui Eriugena: „La sfîrşitul sfîrşitului natura umană în cauzele ei, adică ideile, va trece în Dumnezeu Însuşi; întrucît tocmai în El se află ideile... În această revenire a tot în Dumnezeu, sfinţii parcă vor ieşi, prin spiritul lor, din limitele naturii lor şi din limitele a tot creatul, unindu-se cu Dumnezeu şi în Dumnezeu, încît parcă nu va rămîne în ei nu numai nimic animal şi nimic corporal, dar chiar nimic omenesc, nimic natural; în aceasta se va vedea «îndumnezeirea» lor. Cele mai pure spirite vor dispărea parcă atunci în mod supranatural în Dumnezeu Însuşi, ca într-o beznă de lumină de neconceput şi inaccesibilă" (pp. 361–2). Nici pentru Eriugena multiplicitatea cosmică nu este un cîştig al vieţii divine, nu este o dezvoltare pozitivă a revelaţiei divine.

17. V. Meister Eckhart. *Predici şi cugetări spirituale.* Trad. M.B. Sabaşnikova, ed. „Musaget", p. 12. Voi cita după această splendidă traducere.

18. V. Eckhart, p. 14.

19. Ibid., p. 16.

20. Ibid., p. 25.

21. Ibid., p. 26.

22. Ibid., p. 32.

23. Ibid., p. 53.

24. Ibid., p. 54.

25. Ibid., p. 55.

26. Ibid., p. 58.

27. Ibid., pp. 133–4.

28. Ibid., p. 149.

29. Böhme a absorbit, probabil prin intermediul lui Paracelsus, idei cabalistice.

30. Unele manifestări ale misticii catolice sînt de o înălţime ameţitoare. Astfel, am găsit la Angela da Foligno un pasaj care întrece prin temeritate, prin înălţimea conştiinţei de sine umane, tot ce se poate citi în cărţile mistice. „Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité sainte, et dans la Trinité, apperçue dans la nuit, je me vois moi-même, debout, au centre.“* *Le Livre des visions et instructions de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, traduit par E. Hello, p. 105. Misticii anticipau vremile şi soroacele şi vedeau omul în inima Treimii Divine înseşi.

31. V. Cornelius Agrippa, *La Philosophie occulte et la magie*.

32. Despre rudenia între magie şi ştiinţele naturii v. foarte interesanta carte a lui Du Prel *Die Magie als Naturwissenschaft*.

33. V. Kiesewetter, *Die Geheimwissenschaften. Die Dämonologie des Urchristentums*, pp. 445–51. Caracteristică este cartea lui Jules Bois *Le satanisme et la magie*.

Capitolul XIV
CELE TREI EPOCI. CREAŢIE ŞI CULTURĂ. CREAŢIE ŞI BISERICĂ. CREAŢIE ŞI RENAŞTERE CREŞTINĂ

1. Viaceslav Ivanov spune cu dreptate: „Nu există în Europa altă cultură decît cea elină, care şi-a supus latinitatea şi este pînă astăzi vie în latinitate, continuînd să producă noi şi noi vlăstare din ramurile trunchiului trimilenar, îmbătrînit, dar încă plin de viaţă. Ea este înrădăcinată în sîngele şi limba triburilor latine: dar n-a putut niciodată lua în stăpînire pînă la asimilare deplină, pînă la regenerarea ţesuturilor organice ale sufletului popular, germanitatea şi slavitatea, străine ei prin sînge şi limbă.“ *După stele*, p. 233. „În sînul latinităţii totul pare o neîncetată renaştere a antichităţii, căci acolo trăieşte organic antichitatea însăşi şi influxul constant de influenţe barbare este neîncetat echilibrat prin forţe care izvorăsc nesecate din adîncuri“ (p. 234).

2. Conştiinţa naţională germană şi mesianismul german pot fi întîlnite acum la Drews, care vrea să descopere o religie germană, precum şi la Houston Stewart Chamberlain.

3. Însemnătatea lui Eckhart şi mai ales a lui Böhme este universală.

4. Sfîntul Isaac Sirul spune: „Cel ce iubeşte pe toţi deopotrivă, cu milă şi fără deosebire, a ajuns la desăvîrşire". Sf. Isaac Sirul, p. 48. În altă parte el spune: „Şi nu socoti că mai e altcineva pe pămînt decît tine şi Dumnezeu la care-ţi este grija, cum ai fost învăţat de părinţii tăi care au fost înainte de tine. Că de nu-şi va înăspri cineva inima şi nu-şi va stăpîni cu tărie mila sa, ca să se ţină departe de grija tuturor celor de jos, chiar de i s-ar părea că pentru Dumnezeu are această grijă şi pentru ceva din cele ale vieţii, şi nu va stărui numai în rugăciune în timpurile rînduite lui pentru ea, nu se va putea elibera de tulburare şi de grijă şi nu va putea să rămînă în linişte"* (p. 66).

5. Viktor Nesmelov scrie în cartea sa despre Sfîntul Grigorie de Nyssa: „Părinţii şi doctorii bisericii primelor trei veacuri vorbeau cu limpezime numai despre existenţa personală a Sfîntului Duh; problema naturii Lui şi a relaţiei Lui cu Dumnezeu Tatăl şi Dumnezeu Fiul sau nu era pusă, sau, dacă era pusă, era rezolvată de ei în mod extrem de general şi indeterminat. Întreaga lor atenţie era fixată în principal asupra Personalităţii istorice a Teantroposului. Ei simţeau cu prea mare intensitate fapta săvîrşită de El întru salvarea oamenilor şi această faptă de o măreţie de necuprins împiedica parcă, în conştiinţa lor religioasă, percepţia tuturor celorlalte adevăruri şi credinţe, căci ei nu ştiau şi nu voiau să ştie decît de Hristos, răstignit şi slăvit şi slăvind pe alţii în împărăţia Lui veşnică. În aspiraţia către această cunoaştere învăţătura despre Sfîntul Duh era atinsă numai în măsura în care activitatea Lui de edificare privind genul uman se împletea inscindabil cu o activitate identică a Fiului Domnului, cu alte cuvinte, în măsura în care această învăţătură nu putea să nu fie atinsă." *Sistemul dogmatic al sfîntului Grigorie de Nyssa*, p. 267.

6. Foarte interesant vorbeşte despre cultură N.F. Feodorov: „Dacă reunirea celor care trăiesc pentru reînvierea universală nu se produce conştient, atunci reunirea fiilor se transformă în civilizaţie, în înstrăinare, vrajbă, distrugere şi în loc de reînviere apare cultura, adică o pervertire, o degenerare şi finalmente o stingere." *Filosofia operei comune*, pp. 142–3. „Cultura este produsul epocii care a renunţat la viaţa eternă şi în consecinţă nu a recunoscut ca pe un rău moartea personală şi dispariţia genetică" (p. 625).

Note

p. 27 — * „Ştiu că fără mine Dumnezeu n-ar putea subzista nici o clipă, dacă n-aş fi eu, el ar trebui, cu necesitate, să moară." (germ.)

p. 30 — * Vers din poezia lui M. Lermontov *La moartea poetului* (n. ed. ruse).

p. 33 — * *bogoostavlennost'* şi *bogoprotivlenie.*

p. 50 — * are preţ, are valoare. (germ.).

p. 55 —* Am respectat, în traducere, inconsecvenţele lui Berdiaev privind utilizarea capitalelor (Omul Absolut / absolut, Omul Total / omul total, Existenţa Absolută / absolută, Logos / logos, Raţiune / raţiune, Biserică / biserică, Sfînta Scriptură / sfînta scriptură, etc.).

p. 70 —* „Nici o altă religie în afara celei creştine n-a înţeles că omul este creatura cea mai desăvîrşită şi în acelaşi timp cea mai mizerabilă." (fr.)

— ** „Priveşte, omule, cum în chipul tău unic se amestecă terestrul şi celestul şi porţi în tine atît chipul terestru, cît şi pe cel celest; şi apoi treci printr-un chin teribil şi porţi chipul iadului, care creşte în mînia Domnului din chinul veşniciei". (germ.)

p. 76 — * Cuvîntul utilizat de Böhme este *Ichheit*; Berdiaev îl traduce prin *samost'*, termen care apare, de altfel, la el şi independent de Böhme, cu sensul de unicitate, identitate proprie, esenţă a persoanei umane. Este, cred, un termen convergent ca sens cu *quidditas* sau *haecceitas* în scolastica occidentală (n. tr.).

p. 81 — * Simeon Noul Teolog, *Întîia cuvîntare morală.* Am utilizat versiunea românească din *Filocalia*, vol. VI, Bucureşti, Ed. Institutului biblic şi de misiune ortodoxă, 1977, traducere, introducere şi note Pr. Prof. Dumitru Stăniloaie, p. 128.

p. 82 — * „Atunci Lucifer a ieşit din repaosul ierarhiei sale în veşnica nelinişte." (germ.)

p. 85 — * „Eu însumi trebuie să fiu soare, trebuie să pictez cu razele mele marea incoloră a divinităţii întregi." (germ.)

p. 86 — * „Dumnezeu nu este persoană decît în Hristos." (germ.)

p. 90 — * Sfîntul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe*. Am utilizat versiunea românească din *Filocalia*, vol. X, Bucureşti, Ed. Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, traducere, introducere şi note Pr. Prof. Dumitru Stăniloaie; nota 54 şi urm.: pp. 26, 27, 168, 407, 506–7, 86.

p. 174 — * Sf. Isaac Sirul, ed. cit., pp. 61–2.

p. 223 — * Citat aproximativ din poezia-program a lui Merejkovski „Copiii nopţii", inclusă în culegerea *Poezii noi*, 1896 (n. ed. ruse)

p. 234 — * Matei, 26: 39.

p. 237 — * Cuvîntul utilizat de Berdiaev — *starcestvo* (şi corelatul lui *stareţ*) — nu se referă la rangul în ierarhia monastică; el desemnează bătrîneţea venerabilă, înţeleaptă, calitatea de părinte duhovnicesc, pe *Ava* din *Pateric*, Zosima din *Karamazovii* lui Dostoievski. Apropierea dintre *starcestvo* şi *starost'* (simplă bătrîneţe) permite în text sugestii incomplet traductibile. (n. tr.)

p. 238 — * Matei, 6:26, 28, 34.

p. 299 — * Matei, 27:46.

p. 306 — * „Metafizica fiind ştiinţa *existentului* şi principiilor existentului" (fr.).

p. 306 — ** „Intuiţia fiinţei ideale este neputincioasă să ne reveleze fiinţa infinită reală care este Dumnezeu". „Omul nu ajunge niciodată la cunoaşterea lui Dumnezeu pe calea intuiţiei: numai pe calea raţionamentelor ne putem înălţa pînă la afirmarea acestei Fiinţe absolute" (fr.).

p. 307 — * „Plotin este primul care a indicat gîndirii logice supremaţia logicului şi în plan suprasenzorial" (germ.).

p. 308 — * „Este vorba de necesitatea pentru kantianism de a se îndrepta din nou către sine însuşi; în măsura în care filosofia transcendentală kantiană investighează cunoaşterea existenţei, ea nu poate, în conformitate cu propriile sale principii de filosofie transcendentală, să considere formele apriorice ca extrasenzoriale şi nu mai poate ocoli, în logică, faptul că nu este vorba numai de o cunoaştere a datului senzorial, ci şi de o teorie a aprioricului" (germ.)

p. 308 — ** „Forma formei formei, ca şi forma formei poate însemna numai «Valoare»" (germ.).

p. 311 — * „Acolo unde sfîrşeşte gîndirea, începe credinţa! Dar ocultistul îi va răspunde cu dreptate: acolo unde tu crezi, eu sînt în stare să gîndesc!“ (germ.).

p. 311 — ** „Ideea de microcosmos este cea mai înaltă idee pentru om“. „Omul este la fel de cuprinzător ca şi universul“. (germ.)

p. 313 — * „Omul este, ca să spunem astfel, punctul de intersecţie al tuturor lucrurilor, încrucişarea tuturor căilor care duc de la pămînt la cer şi de la cer la pămînt; prin el trebuie, deci, să treacă toţi curenţii care suie sau coboară; mai mult, el este marele dispensator a tot; fără el nimic n-ar putea subzista“. (fr.)

p. 314 — * „Ştiinţa secretă... nu afirmă deloc că «Eu» este Dumnezeu, ci numai faptul că el se aseamănă prin forma şi esenţa sa cu Dumnezeu... Aşa cum picătura aparţine mării, tot astfel «Eu» aparţine lui Dumnezeu. Omul poate găsi în sine divinul întrucît esenţa lui originară este extrasă din divin.“ (germ.)

p. 314 — ** „Această fiinţă nu avea încă *eu*. Îi lipsea ceea ce hinduşii numesc *manas*, germenele mentalităţii, scînteia divină în om, centrul cristalizator al sufletului nemuritor. Ea nu avea, ca toate animalele actuale,decît un corp fizic, un corp eteric (sau vital) şi un corp astral (sau iradiant) şi, prin intermediul acestuia din urmă, senzaţii asemănătoare unui amestec de senzaţii tactile, auditive şi vizuale.“ „Fiinţa destinată să devină om, hermafroditul meduzean, pe jumătate peşte, pe jumătate şarpe al epocii primare, a luat forma unui cvadruped, unui fel de saurian, dar foarte diferit de saurienii actuali, care nu sînt decît o decădere şi o degenerescenţă a sa.“ (fr.)

p. 315 — * „Sub el este Destinul, natură aflată sub semnul necesităţii sau naturată; deasupra este Providenţa, natură liberă şi naturantă. Iar el este, ca regn hominal, voinţa mediatoare, forma eficientă plasată între aceste două naturi pentru a le servi drept legătură, mijloc de comunicare şi a reuni două acţiuni, două mişcări care ar fi, fără el, incompatibile.“ (fr.)

p. 315 — ** „Adevăratul *fundament* al religiei poporului grec este că în ordinea divină a universului umanul şi esenţa divină, localul şi esenţialul sînt despărţite şi distincte şi trebuie să rămînă astfel.“ (germ.)

p. 316 — * „Omul este ceva ce trebuie depăşit. Ce aţi făcut voi pentru a-l depăşi? Toate făpturile de pînă acum au creat ceva superior lor; iar voi vreţi să fiţi refluxul acestui măreţ val şi mai degrabă să reveniţi la condiţia de animal decît să depăşiţi omul? Ce e maimuţa faţă de om? O batjocură sau o chinuitoare ruşine. Şi la fel trebuie să fie omul faţă de supraom: o batjocură sau o chinuitoare ruşine.“ „Ceea ce este important în om este că el este punte, iar nu ţel: se poate iubi în om doar faptul că el este o trecere

şi un declin." „Mai sus decît iubirea faţă de aproapele este iubirea faţă de departele şi viitorul; încă şi mai sus decît iubirea faţă de om este iubirea faţă de lucruri şi fantome." „Ei au devenit mărunţi de tot şi tot se mai mărunţesc: — şi face asta învăţătura lor despre fericire şi virtute." „Omul este punte, iar nu ţel." „Pe cel care creează îl urăsc ei mai presus de toate: pe cel care sparge tablele legii şi vechile valori, pe distrugător — pe care ei îl numesc răufăcător. Căci cei buni nu pot crea: ei sînt întotdeauna începutul sfîrşitului: ei îl răstignesc pe cel care scrie valori noi pe noi table ale legii, ei aduc jertfă lor înşişi viitorul — ei răstignesc întregul viitor omenesc!" „Dumnezeu a murit: acum noi vrem ca supraomul să trăiască." „Supraomul îmi stă la inimă, el este pentru mine primul şi unicul — iar nu omul: nu cel care mi-e mai aproape, nu cel mai sărac, nu cel mai suferind, nu cel mai bun. O, fraţii mei, dacă pot iubi ceva în om, este doar faptul că el este trecere şi declin." (germ.)

p. 323 — * „Inteligenţa nu admite noutatea completă, la fel cum nu admite devenirea radicală. Asta înseamnă a spune că şi aici ea lasă să-i scape un aspect esenţial al vieţii, ca şi cum ea n-ar fi de fel făcută pentru a gîndi un astfel de obiect." (fr.)

p. 323 — ** „Orice operă umană care conţine o parte de invenţie, orice act de voinţă care conţine o parte de libertate, orice mişcare a unui organism care manifestă spontaneitate aduce ceva nou în lume." (fr.)

p. 324 — * „să facă să răsară din mîlul actualei Ştiinţe Umane o Fiinţă *făcută după imaginea noastră* şi care va fi pentru noi, în consecinţă, *ceea ce noi sîntem pentru Dumnezeu*". (fr.)

p. 324 — ** „Libertatea este cufundată în Tenebră şi împotriva dorinţei întunecate, după cea luminoasă, ea cuprinde în sine Tenebra cu ajutorul Voinţei veşnice; iar Tenebra aspiră să cuprindă Lumina Libertăţii şi nu o poate stăpîni, căci ea se închide cu dorinţa însăşi în ea însăşi şi se afirmă în ea însăşi ca Tenebră; şi din acestea două, ca din senzaţia întunecată şi din Lumină, adică dorinţă liberă opusă acesteia, se va naşte în senzaţie un fulger scăpărător, ca foc primordial; aşadar Libertatea se dezvăluie în senzaţie, sau senzaţia o cuprinde prin teamă şi ea este văzută doar ca fulger: şi întrucît Libertatea este de neatins şi ca un Nimic şi în plus este în afara şi înaintea oricărei senzaţii şi nu are fundament, senzaţia nu o poate pătrunde, nici reţine, ci se supune Libertăţii, iar Libertatea absoarbe calitatea şi esenţa ei întunecată şi guvernează cu neliniştea primită în Tenebră, Tenebra de nepătruns." (germ.)

p. 324 — ***„Dacă Lucifer n-ar fi venit, omul ar fi atins mai devreme această treaptă, dar fără autonomie personală şi fără posibilitatea libertăţii." (germ.)

p. 325 — * Sf. Isaac Sirul, ed. cit., p. 168.

p. 328 — * „Talentul şi geniul, care diferă din toate punctele de vedere, diferă în mod esenţial din acesta: talentul este o specialitate, geniul — o superioritate generală." „Geniul nu se dovedeşte printr-o operă exterioară. El se revelează intim şi magnific ochilor demni de el, făcuţi spre a-l vedea." „Ceea ce el vede într-o străfulgerare este tocmai ceea ce nu vor vedea niciodată oamenii răbdători, pe întreaga durată a secolelor. Încetineala îl ucide, întîrzierea este pentru el otrava cea mai ucigătoare." „Aş spune că dorinţa este una din forţele care se aseamănă cel mai mult cu geniul. Poate că undeva aceste două cuvinte sînt sinonime. Poate că dorinţa este geniul în potenţă. Poate că geniul este dorinţa în act." „Una din trăsăturile geniului este de a fi extrem în toate. El este violent prin natură şi intolerant prin esenţă." (fr.)

p. 329 — * „Omul nu merită deplin acest nume decît atunci cînd bărbatul şi femeia sînt reuniţi." „Binecuvîntarea cerească nu descinde decît acolo unde se află această uniune, căci ea nu poate pogorî decît asupra unui corp întreg." „Adam, reflex fidel al lui Adam superior sau primordial, a trebuit, ca şi modelul său, să unească în sine dublul principiu masculin şi feminin. El a fost mai întîi creat androgin." (fr.)

p. 331 — * Metodiu de Olimp, *Banchetul sau Despre castitate.* Am utilizat versiunea românească din *Părinţi şi scriitori bisericeşti*, 10, Bucureşti, Ed. Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, studiu introductiv, traducere, note şi indici Pr. Prof. Const. Comiţescu, pp. 52–3, 55, 57, 82, 84, 87, 115. Fac excepţie pasajele cuprinse între paranteze drepte, eliminate în ediţia românească, dar prezente în versiunea citată de Berdiaev.

p. 331 — ** „*Androginul* este unitatea principiilor sau organelor procreatoare şi dătătoare de formă sau unitatea aptitudinilor comune ale genurilor într-un singur corp. Acest concept nu trebuie confundat nici cu impotenţa sau asexualitatea, nici cu hermafroditismul ca opus al său, şi anume coexistenţa în acelaşi corp a ambelor sexe." (germ.)

p. 334 — * „transcende-te pe tine însuţi"; „de la real la şi mai real" (lat.)

p. 334 — ** „existenţa cea mai reală" (lat.)

p. 334 — *** „Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Hello, Bloy, Huysmans, iată trăsătura lor comună: ignorarea vieţii şi chiar ura faţă de viaţă — dispreţ, ruşine, frică, repulsie, există toate nuanţele — un fel de religioasă ranchiună împotriva vieţii. În ea se află şi sursa ironiei lui Villiers." (fr.)

p. 340 — * „... Aşadar, acesta nu mai este Intelectul, ci ceea ce precede Intelectul, căci Intelectul face parte din existent; iar acesta nu este «ceva», ci înaintea oricărui «ceva» şi nu este un existent, căci existentul are încă un fel de formă, acesta însă este fără formă, chiar şi fără formă spirituală. Căci natura Unului, care este procreatorul tuturor lucrurilor, nu este nici

unul din aceste lucruri; el nu este nici un ceva, nu are nici calitate sau cantitate, nu este nici Intelect, nici Suflet, nu se află nici în mişcare, nici în repaos, nu este nici în spaţiu, nici în timp; ci este unic în el însuşi şi chiar în genere lipsit de formă, este ceea ce preexistă oricărei forme, oricărei deveniri, oricărui repaos; căci acestea se raportează la existent şi îi determină multiplicitatea. Dar de ce nefiind în mişcare, nu este nici în repaos? Pentru că fiecare din acestea sau amîndouă se raportează la existent şi ceea ce se află în repaos este astfel datorită stabilităţii, fără a fi identic cu ea; încît repaosul îi aparţine ca una din calităţile sale întîmplătoare şi el nu mai este simplu. Iar să numim Unul cauza primordială înseamnă să spunem ceva ce nu este propriu lui, ci nouă, în timp ce acesta rămîne în sine însuşi. Nu trebuie, la drept vorbind, să spunem despre el nici una, nici alta, ci pur şi simplu noi, ca şi cum i-am da ocolul din afară, putem încerca să redăm impresiile noastre, aflîndu-ne cînd în apropierea lui, cînd îndepărtîndu-ne din pricina dificultăţilor legate de examinarea lui." (germ.)

p. 341 — * „În tenebra imensă văd Sfînta Treime şi în Treime, întrezărită în noapte, mă văd pe mine însămi, în picioare, în centru." (fr.)

p. 342 — * Sf. Isaac Sirul, ed. cit., pp. 226, 389–90.

Cuprins

Apărut 1992

Culegere şi paginare pe calculator HUMANITAS

Imprimat la
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria HELICON BANAT
Timişoara
ROMÂNIA

Comanda nr. 94

